دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية



د. أبو يعرب المرزوقي



دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

د. أبو يعرب المرزوقي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

العربية والألمانية

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

د. أبو يعرب المرزوقي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المرزوقي، أبو يعرب
دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية/ أبو يعرب المرزوقي.
٤٦٤ ص.
ببليوغرافية: ص٤٦٣-٤٦٤
ISBN 978-9953-533-88-9
١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الألمانية. أ. العنوان.

181

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) _ ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدّد لمناخ الفكر النظري والعملي

عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية

المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية

المقالة السابعة

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة

التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف

(ما بعد كل العوالم)

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي

المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد

المقالة العاشرة

الثورة التيمية

النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية

النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد

دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع

المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي

فاتحـــة

هدفنا في هذه المحاولة الجواب عن السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامةً وعند العرب خاصة، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءاً من كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة** وختماً بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقاً وعلّامته ابن خلدون غرباً النقدية؟ فهذه التكوينية هي ما نسعى إلى فهمه والبحث في محدداته الفكرية والحضارية وفي منجزاته بصورة تمكن من الموازنة بينه وبين تكوينية مدرسة المثالية الألمانية من حيث المحددات والمنجزات نفسها. لكننا لا ننكر أن لهذا العمل دوافع عملية ونضالية: فالموازنة ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة تساعد على فهم هذه الإشكالية وتحليلها. ذلك أن الشباب الذين أقدموا على تشجيع هذا المشروع وتمويله من كد يمينهم[1] لهم دوافع تنتسب إلى العاجل العملي الذي يوجبه وضع فكر المسلمين الراهن، وخاصة بعد الثورات المتوالية في الوطن العربي، الثورات التي أخذ المواطنون بفضلها شؤونهم بأيديهم لجعلها شورى بينهم، وتحرير الأمة من الاستبدادين الفكري والسياسي وما يلازمهما من فساد واستعباد لخلق الله.

---

(١) لا بد هنا من تقديم عبارات الشكر للقاضي الفاضل الأستاذ عبد العزيز القاسم وصحبه لتشجيعهم إياي في سعيي إلى تحقيق الصلح بين الفكرين الفلسفي والديني، الصلح الذي أعتبره البداية الحقيقية للتحرّر من عوائق النهوض أولاً والشروع الفعلي في تحقيق شروطه الإيجابية، فالصدام بين هذين الفكرين تحوّل بتجاوزه التنافس في الخيرات إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدنيوية ومن ثم فهو العائق الرئيس دونه تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلاً عن الشهادة على العالمين.

لكن دوافعهم ليست مقصورة على العاجل العملي بل هي تمتد إلى الآجل النظري، مشاركة منهم في جهد البشرية لفهم الكون وتحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها ـ مقوِّمَي الأمانة التي عرضت على الإنسان فحملها ـ أعني ما كان الفشل في أدائه علّة الانحطاط الذي أتى على دورنا في التاريخ الكوني لسوء الحظ فصرنا مغلوبين ومستعمَرين. فقد أصبحنا بسبب هذا الفشل أكلة لكل آكل تُستباح أرضُنا وتُنتَهك حرماتُنا بعد أن تخلينا عن شروط استعمار الإنسان[٢] في الأرض واستخلافه فيها. وما كان ذلك ليحصل لو أتت الثورة الفكرية النقدية التي شخّصت أدواء الحضارة العربية الإسلامية فعينت علل المرض الذي كان ينخر كيانها ويؤذن بمآلها إلى الانحطاط لو أتت هذه الثورة أكلها فلم تكتف بالوجه السلبي من النقد:

في عمل ابن تيمية الموجه إلى إصلاح النظر والعقد لتحرير فكرنا مما أعاق النظر الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض وأصل الفساد الخلقي والعقم النظري).

وفي عمل ابن خلدون النقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا مما أعاق العمل الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض وأصل الفساد السياسي والعقم العملي).

لم يعمل المسلمون بتشخيص المدرسة النقدية عامة، وتشخيص هذين المفكريْن خاصة لعلاج أدواء حضارتنا ولم يطبقوا من حلولهما النظرية (ابن تيمية خاصة) وحلولهما العملية (ابن خلدون خاصة) التي توصّلا إليها

---

(٢) من عجائب كلمة «استعمار» أن استعمالها تطوّر فصار دالاّ على العكس من دلالة الكلمة مادة واشتقاقاً. فالزيادة الصدرية التي تفيد الطلب فقدت دورها فلم يعد مدلول الطلب موجوداً والمادة لم تعد مفيدةً التعمير بل التدمير لأنها استعملت لوصف النزعة الاستغلالية لجهد الإنسان وثروات الأرض لصالح صاحب القوة الذي يحتلها ويستعبد صاحبها. لكن القصد الإلهي من استعمار الإنسان في الأرض هو الطلب التكليفي بتعمير الأرض بخدمتها لاستمداد شروط قيامه منها من دون إفساد ولا سفك دماء وذلك بفضل ما احتج به الله رداً على اعتراض الملائكة على استخلاف آدم أعني القدرة على التسمية التي هي شرط الفاعلية النظرية المشروطة في التعامل مع الطبيعة من دون إفساد، والفاعلية التواصلية شروط التعامل بين البشر من دون سفك دماء.

إلا بعض ما شابها من شوائب سلبية، نتجت عن مناخ الردود الخصامية وما يترتب عليها من إفراط في تضخيم سلبيات خصومهما وتفريط في إيجابياتهم. وليس ذلك لتأخّر التشخيص وفوات أوان العلاج لعلل ذاتية للحضارة العربية هي ما سنحاول فحصه بكامل الدقة، فحسب بل لأن ظرفية عالمية جعلت الأمة الإسلامية عامة والشعب العربي خاصة يواجه هجمتين بربريتين تحالفتا عليها فأنهكتا قواها الروحية وقضتا على قوتها المادية بالرغم من كون إحداهما جاءت من برابرة آسيا (المغول) والثانية من برابرة أوروبا (الصليبية وحروب الاسترداد). ولولا ما في هذه الأمة من حصانة روحية وقوة خلقية لكان المآل زوالها من التاريخ الإنساني.

وإذاً، فسعينا الحالي هو من ثمرات عودة الأمة إلى الفعل في التاريخ الكوني إلا أن عودتها هذه تتهددها أخطار من الجنس نفسه، ومن ثَمّ فعليها تجنّب تكرار ما حصل لها في التعامل مع أدوات القوة والوجود الحر: الفكر المبدِع للغايات والمنتِج للأدوات التي من دونها لا معنى للوجود الإنساني لكونها محققة لشروط الوجود الحر والسامي. وفي هذا الإطار، يمثّل الإطلاع على تجارب الأمم في مجال الإبداع الفكري شرطاً لا غنىً عنه. وأهمّ طرق الإطلاع السويّ هو الترجمة الأمينة من المنبع، والمصحوبة بالتعليق المبيِّن لدور الأمة في المجال الذي تتعلق به هذه الترجمة، وإلى هذا الأمر قَصَدْنا في هذا العمل، وذلك بفضل ما أقدم عليه شباب مؤمن بهذه الأمة وبالقيم القرآنية التي هي ذروة القيم الإنسانية.

إن مشجعي المبادرة لترجمة **متن المثالية الألمانية** والموازنة بين ذُروتي الفكرين العربي والغربي في مراحلهما ذات الدلالة لفهم مسار نضوجهما التاريخي، ثلة من خيرة شباب الأمة اقتنعوا بأنّ تأسيس الفكر الفلسفي المؤمن يمثّل الشرط الضروري ولعله الكافي لكي تتحرّر الأمة من موقف ردّ الفعل؛ إذ كاد القيام أن يقتصر عندها على المقاومة التي هي بداية الانتقال من الفاعلية الموجبة إلى الانفعالية، قناعة بالاستعاضة عن بَعَائِد الأمور والفاعليات الحقيقية بقرائبها والانفعالات بفاعليات غزاتها. فالتأثر تقليد والمشاركة في الأثر مشروطة بالفهم المتجاوز الذي يحقق شروط استئناف الإبداع من منطلق جديد، وقد اجتمعت علل هذا الداء

المعطِّل للإبداع في مسألة وحيدة عادة ما اعتبر ابن تيمية وابن خلدون رمزي وضعها الوضع الموصل إلى الحل أعني مسألة الحرب السجال بين الفكرين الفلسفي والديني في بعديهما النظري (بين المتكلمين والفلاسفة) والعملي (بين الفقهاء والمتصوفة) أعني بين الغلوين[3] اللذين يؤولان إلى الفصل بين شروط تحقيق السعادتين في الدنيا والدين[4]. وتنقسم بعائد الأمور إلى العناصر الآتية:

١ ـ **البعائد النظرية ومتعالياتها** وأصلها الثورة العلمية وتطبيقاتها التقنية التي هي شرط استعمار الإنسان في الأرض ومعنى تسخيرها المشروط بألا يفسد فيها ولا يسفك الدماء.

٢ ـ **البعائد العملية ومتعالياتها** وأصلها الثورة الخلقية وتطبيقاتها الخلقية التي هي شرط استخلاف الإنسان ومعنى تكريمه الذي هو في آن امتحان لأهليته.

٣ ـ **البعائد الذوقية ومتعالياتها** وأصلها الثورة الجمالية في ذوق الحياة الدنيا والسمو بها إلى ما يتعالى عليها، وذلك هو شرط عدم تحوّل العلم والتقنية إلى فساد في الأرض وسفك للدماء.

٤ ـ **بعائد ما بعد قيام الوجود الإنساني العيني أو النسبي توقاً إلى متعالياته** (جمعاً لكل ما سبق في الأعيان أو القيام المادي) وأصلها الثورة

---

(٣) ومن عجائب هذا السجال الذي أصاب الفكر بالكساح لأن جلّ أصحابه أغفلوا جوهر الإشكال فحوّلوه إلى حرب بين جبهتين **إحداهما** جمعت بين الكلام والفقه، **والثانية** بين الفلسفة والتصوّف جمعاً تقدّم فيه الوجه الدعوي والأيديولوجي على الوجه التعليمي والمعرفي فكاد البحث عن الحقيقة بمبدأ التواصي بالحق والسعي إلى تحقيق القيم بمبدأ التواصي بالصبر يصبحان غريبين عن الدين الذي جعلهما جوهر التدين.

(٤) بالرغم من أن هذين الغلوين قد رفضهما القرآن من منطلق الحياة الإنسانية والتكليف الاستخلافي على شكل قص رمزي يمكن فهمه على النحو الآتي: فالملائكة احتجّت على استخلاف آدم بزعمها رفض الدنيا في رمزها (يسفك الدماء ويفسد في الأرض) وتمثيل الآخرة في رمزها (نسبح بحمدك ونقدّس لك). وإبليس احتجّ على الأمر بالسجود لآدم المستخلف بزعمه أفضلية رمز الدنيا (تراتب المعادي تراتبها الذي صنع منه الإنسان وإبليس) على رمز الآخرة (تراتب التقوى وطاعة أمر الله بالسجود لآدم)، وإذاً، فالقرآن قد حدّد منزلة الإنسان بكونه محقّق الصلح بين الدنيا والآخرة وهو معنى الاستخلاف: فهو يحقّق في الدنيا قيم الآخرة أو إن شئنا القيم الروحية في الوجود التاريخي وذلك بفضل ما أمدّه الله به من علم الأسماء كلها وذلك مشروط بالصلح الجامع بين المعرفتين الدينية والدنيوية.

العملية في مجالات الفلسفة العملية بمدلولها الخلدوني أي في بُعدَيْ صورة العمران وبُعدَيْ مادته وأصلها الأبعاد جميعاً أعني تكريم بني آدم (ما يسميه ابن خلدون بالإنسان الرئيس بالطبع) وأصلها ثورة في رؤية التاريخ وما بعده، وتلك هي علامات أهلية الاستخلاف.

٥ ـ بعائد ما بعد قيام الإنسان الكلي أو المطلق توقاً إلى متعالياته (جمعاً لكل ما سبق في الأذهان أو القيام الرمزي) وأصلها ثورة في رؤية الوجود وما بعده، وبتحقق هذه المعاني يكون الإنسان قد أثبت حقاً أنّه أهل للتكريم الذي هو الوحيد المسؤول عن تحقيقه ليكون وجوده الفعلي مطابقاً لحقيقته وفطرته كما علّمنا إياها القرآن الكريم.

وهكذا فهذه المحاولة(٥) المصاحِبة لترجمة **متن المثالية الألمانية**(٦) **تتألّف من ثلاث عشرة مقالة، كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى الموازنة مع الفلسفة الألمانية كما تعيّنت في حقبة المثالية الألمانية إلا بالقصد الثاني لأن القصد الأول هو فهم المنطق الذي حكم تكوينية فكرنا الديني والفلسفي عامة والنقدي منه خاصة، وما بين هذين الفكرين الديني والفلسفي من صلات تزاحم وتلاحم. والهدف هو في الغاية تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقوِّمات الأسلوب النقدي الحديث:**

لذلك فالمسائل التأسيسية للاستئناف مطلوبة لذاتها، وهي تهدف إلى

---

(٥) سيكون هذا الكتاب بعون الله محاولةً في فلسفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بمعناها الشامل المتحرّر من المقابلة بين العلوم العقلية والعلوم النقلية بالمنظور الذي توصل إليه في الغاية. وقد كانت علامة هذا الترابط بين صنفي العلوم الأولى تحوّل أبي الحسن الأشعري، لكنّه لم يتحقّق إلا بعد بلوغ الانحراف عن هذه الغاية ذورته، ومن اكتمال النقد الذي شرع فيه أبو الحسن أو علّل به موقفه من الاعتزال واقترابه من حل ابن حنبل الذي ليس هو ما سوّده الفهم الساذج: رفض العقل والتقيد بالحديث والسنن واكتمال النقد الذي يمثّله بطلا عملنا هذا أعني ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذه المحاولة سيكون التركيز على ابن تيميه لكي نصل أعماق فكره كما فعلنا بالنسبة إلى فكر ابن خلدون إن شاء الله.

(٦) Handbuch, Deutscher Idealismus, Herausgegben von Hans J?rg Sandkühler; Verlag, J.B. Metzler Stuttgart.Weimar 2005.

التأسيس والفهم من خلال العودة الواعية إلى مراحل تاريخ فكرنا، عودةٌ تمكّن من دراسة تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عصره الأول (من البداية إلى نهاية القرن الثامن هجري الرابع عشر ميلادي) لتحديد أهم خصائصه: ثوابت ومتغيّرات، ومن ثَمّ لتنزيله في تاريخ الفكر الإنساني باعتباره إحدى المراحل المقوّمة لتكوينيته(٧)؛ وفي ذلك يتمثّل جوهر الموازنة مع الفكر الغربي قديمه وحديثه.

وأما الموازنة لبيان الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني فمطلوبة لبناء ما يشبه المدخل للفكر الفلسفي الحديث الذي يعدّ الشباب

(٧) فبعد المرحلة القديمة بأطوارها الخمسة: (١- ما قبل المرحلة اليونانية، ٢- ثم ما قبل سقراط، ٣- ثم أفلاطون وأرسطو، ٤- ثم ما بعدهما إلى نشأة الأفلاطونية المحدثة، ٥-ثم الأفلاطونية المحدثة اليونانية من حيث هي تأليف بين الأفلاطونية والأرسطية)، جاءت المرحلة العربية بأطوارها الخمسة: (١- فما قبل مرحلة الفلسفة العربية الإسلامية هي مرحلة التعلّم على اليونان ومن تأونن من الحضارات القائمة في الرقعة التي صارت دار الإسلام وخاصة في حاضرتي الخلافة دمشق وبغداد. ٢- ثم محاولات بناء فكر يكون قادراً على اللقاء مع الفكر اليوناني على قدم المساواة وتحقيق النقل إلى اللغة العربية ويمثلها الكندي بالرغم من أنه لم يكن مترجماً. ٣- ثمّ الفارابي وابن سينا وهما يمثّلان الاستيعاب الأوفى للفكر اليوناني كما تعيّن في الأفلاطونية المحدثة اليونانية، بل ونجد عندهما بذرات التجاوز بما يستمدّانه من الثقافة القرآنية. ٤- ثم ما بعدهما وهي مرحلة الاستيعاب النقدي أو مدرسة الغزالي التي جمعت بين الفلسفة والكلام والفقه والتصوف جمعاً بين الإشكالات الناتجة عن الصراع بين العلمين العمليين (الفقه والتصوف) وبين العلمين النظريين (الكلام والفلسفة) ومحاولات الصلح بينهما في كتابه إحياء علوم الدين. ٥- ثم الأفلاطونية المحدثة العربية التي اكتملت في الرابوع الذي نتكلّم عنه باعتباره مؤسس المدرسيات العربية الأربع ومرمّم الفلسفة التي تقدّمت على نقد الغزالي أعني ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي. أما ابن تيمية وابن خلدون فهما يمثّلان تجاوز الأفلاطونية المحدثة بمرحلتيها المتقدّمتين عليهما، وبعد المرحلة العربية الإسلامية مع بعض التساوق الزماني جاءت مرحلة الفلسفة اللاتينية المسيحية بالمراحل الخمس نفسها (١-ما قبل المرحلة اللاتينية وهي مرحلة تعلم على العرب ومن تعربت ثقافته من أقطار أوروبا في ذلك العصر٢ مثل إيطاليا وإسبانيا وجنوب فرنسا ٢-ثمّ مرحلة الترجمة والشروع في التصدي النقدي لتأثير الفكر العربي الإسلامي ٣- ثم ما يناظر الفارابي والكندي بعد تكوّن الجامعات الأوروبية من منتصف القرن الثالث عشر أي توما الإكويني والقديس اللطيف ٤- ثمّ حركة الإصلاح إلى بداية العصر الكلاسيكي ٥- ثمّ العصر الكلاسيكي الذي يمثّل غاية الأفلاطونية المحدثة اللاتينية. والمرحلة التي نقارن معها مرحلة تجاوزت ذلك كلّه وجمعت الأفلاطونيات المحدثة الثلاث السابقة أي اليونانية والعربية واللاتينية: إنها مرحلة الأفلاطونية المحدثة الجرمانية أو المثالية الألمانية، والمقارنة ستكون معها ومع ما يتجاوزها في الفكر الغربي الحديث. وهذا التوازي بين المراحل هو الإطار العام للموازنة ويمكن اعتباره أساس البحث في منطق تاريخ الفكر العربي الإسلامي مرجعية لفهم تاريخ الفكر الإنساني عامة.

المسلم للوصل مع التراث الإنساني الحديث والشروع في الإبداع لتحقيق الثورة العلمية والخلقية التي لا يمكن لاستعمار الأرض برسالة الاستخلاف أن يتحقّق بوجهه الذي حدّده القرآن من دونها من دون أن تكون وحدها كافيةً لتحقيقه.

وتلك هي علّة تقديمنا البحث في المطلوب لذاته، أعني معرفة تكوينية فكرنا عامة والمدرسة النقدية منه خاصة في وجههما الفكري الخالص وفي توجههما لجعل الفكر موصولاً بالعمل المحقّق لشروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف، تقديمنا إياه على المطلوب لغيره، أعني مقارنة الإنجازات الحاصلة في الفلسفتين العربية والألمانية؛ إذ فضلاً عن كون ذلك ضرورياً لتأسيس الموازنة بين الفلسفتين، فهو أيضاً ضروري لكشف الحساب مع الماضي كشفاً ييسر الشروع في مستقبل فلسفي واثق من نفسه وقادر على تحقيق قفزة نوعية من جنس يتجاوز المثالية الألمانية التي هي نكوص بالقياس إلى نقد الميتافيزيقا الكنطي شديد الشبه بنكوص الترميم الحاصل عندنا في القرن السادس بعد نقد الغزالي للميتافيزيقا(٨). لذلك فالهدف الأول من هذه المحاولة بحاجة إلى تأسيس مبدئي لمنهج القراءة التاريخية في المقالات التي سنعتمد عليها في فهم دور الفكر الإسلامي عامة ودور ابن تيمية(٩) وابن خلدون(١٠) خاصة، ودور هذا الفكر في تاريخ الفكر الإنساني ليس

(٨) ومعنى ذلك أن المقارنة ليست بين الفلسفة العربية والمثالية الألمانية، بل هي موازنة بين المسارين الفلسفيين الحاصلين في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث عامة، حيث يتنزل ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما متقدمين على النكوص الحاصل في ترميم القرن السادس الهجري (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، وكذلك النكوص الحاصل في المثالية الألمانية، لأنهما ذهبا إلى غاية هذين الترميمين ليتمّا علاج الغزالي فيكون عملهما علاجاً مباشراً لإشكالية النظر والعقد والوجود والعمل والشرع والتاريخ في حوار مع وضعها عند أرسطو وأفلاطون من وراء خليط الفكر القديم المتأخر وبقاياه خلال العصور الوسطى كلّها، وكل عودة إليه بتوسط الأفلاطونية المحدثة سواء كانت صريحةً (كما في ترميم المثالية الألمانية) أو ضمنيةً (كما في ترميم القرن السادس عندنا).

(٩) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في ردّ كل القضايا إلى قضية المنطق وما بعده للردّ على الكلام والفلسفة والتصوّف، مع إضمار مسألة التاريخ وما بعده أعني أسسه الميتاتاريخية.

(١٠) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في ردّ كل القضايا إلى قضية التاريخ وما بعده للردّ على المدارس مع إضمار مسألة المنطق وما بعده أعني أسسه الميتافيزيقية.

باعتباره قد انحصر في الوساطة بين القديم والحديث فحسب[١١]، بل باعتباره لا يزال فاعلاً في حاضر الفكر الإنساني ومستقبله. فتكون الموازنة بين الفلسفتين تعليقاً على هذا المصنف الذي يعرض المثالية الألمانية والذي ترجمناه شبه دليل حي على هذه الدعوى[١٢]. وتكون المقالة الأخيرة خاتمة الموازنة وزبدتها بالرغم من كونها ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة لغايتين أساسيتين في دراستنا:

فهي **أولاً** تهدف إلى تحيين الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بفضل الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقيةً والأوضح صلةً بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، حتى وإن ظلّ دور الفكر العربي الإسلامي، في المعلن من القصود، مسكوتاً عنه.

وهي **ثانياً** تهدف إلى تحديد مدى استجابة ما ننتخب من الماضي الحي للوصل بينه وبين المستقبل الحي الذي شرعت النهضة والصحوة في بنائه، وإن كان في الغالب ـ تحسساً ـ لم تتحدّد إلى الآن معالمه الأساسية التي نحاول إبرازها في هذه المحاولة.

ومن ثَمّ فهي محاولة تسعى إلى الموازنة بين أهم مسائل الكتاب الذي ترجمناه، أعني مصنّف التدريس الذي حرّر بحوثه الأستاذ زند كولر في اثني عشر فصلاً[١٣] بينها وبين أهم مسائل الفكر الفلسفي النقدي في

---

(١١) وليست الوساطة ممّا يستهان بها، ذلك أنّها ليست مجرد سعي بريدي بل هي تلقٍّ يصطبغ به الأمر المنقول فيصبح على غير ما كان عليه عند أصحابه، هذا فضلاً عمّا أضيف إليه خلال عملية النقل وخلال المدة التي وصل فيها المنقول إلى متلقٍّ جديد، وبالتدقيق فإنّ التراث الشرقي واليوناني الذي تعرّب قبل أن يتلقّاه اللاتين ليس هو التراث الشرقي واليوناني المتقدّم على تلقّيه العربي. لذلك فمن مهام عملنا أن نحدّد بالتدقيق والتحقيق طبيعة التحوّل الذي حصل بفضل التلقي العربي فضلاً عن الإضافات التي هي مضمون التاريخ العلمي والفلسفي هَدَفَيْ المحاولة بالقصد الأول.

(١٢) لكن تقديم تحديد المنزلة التاريخية هو الشرط الضروري والكافي لتبرئة التعليق على كتاب **المثالية الألمانية** من تهمة الإسقاط اللاتاريخي للأفكار الحديثة على الفيلسوفين العربيين، فيكون عملنا من جنس محاولات الموقف الدفاعي سعياً لبيان السبق في الإبداع بالرغم من عدم حصول ثمراته في الواقع الفعلي.

(١٣) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعمليّة، كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حدّدته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثّل الكلي والكوني ممّا يسود في الفلسفة كما تحددت في =

الفلسفة العربية، وسيتركّز التعليق على مسائل كتاب **المثالية الألمانية**(١٤) الأساسية من خلال ردها إلى أصولها الإلهية بمعنيي هذا المفهوم في الفلسفة أعني:

١ ـ **ميتافيزيقا النظر والطبيعة** (ويتبعهما نظرية العقد والإيمان الصادق).

٢ ـ ميتاتاريخ العمل والتاريخ (ويتبعهما نظرية الشرع والعمل الصالح).

ذلك أنّ كلّ المسائل الفلسفيّة قابلة لمثل هذا الردّ الذي ليس فيه

= المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعنى الذي حدّدنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدّمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**، ط ٤، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

(١٤) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلّل عدم حصره في حدوده، لكنّ ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية، لذلك فلا بدّ من تاريخ للفكر الغربي وجيز يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين، ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشروط الآتية: فالشرط الأول هو التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلّق بمدى المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة** و**تهافت التهافت** وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها **نقد العقل الخالص**). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي أعني كل المناخ الفكري الذي ساد في أوروبا في القرون التي ولت فيها أوروبا النهضة الحقبة العربية الإسلامية.

ومن شروطه الأكثر تأثيراً أن تكون المثالية الألمانية في ألمانيا أي في أمّة أوروبية هي أقلّ أمم أوروبا حداثة وأقربها إلى مناخ العصور الوسطى الإسلامية بحكم بقاء دور الدين في صلته بالسياسة أولاً، وبحكم صلة الإمبراطورية الألمانية بمن كان ذا صلة مباشرة بالمسلمين ولكون ألمانيا والنمسا كانتا في صراع مباشر مع العالم الإسلامي ببعدَيْ هذا الصراع في حروب الاسترداد أولاً وفي حروب الإمبراطورية العثمانية في البلقان إلى تاريخ قريب جداً أعني إلى حدود نزول نابليون في مصر تحقيقاً لنصيحة لايبنتس للويس الرابع عشر بهدف منعه من الحلف مع الإمبراطورية العثمانية والميل إلى الحلف مع النمسا.

وهذه الميزة جعلت ألمانيا تكون أكثر أمم أوروبا قدرةً على الوصل بين التاريخين القديم والحديث لما للتاريخ الوسيط في فكرها من دور ذي حيوية وحضور وهي التي أحيت الفلسفة اليونانية وقدّمتها التقديم العلمي متخلّصةً من الموقف الاختزالي الناتج عن الموقف الديكارتي الذي يظنّ من اليسير الاستئناف من الصفر: أهمية العودة إلى أرسطو لا تزال تؤدّي الدور الرئيس في الفكر الفلسفي النظري والعملي وهو ما يوجب العودة ولو المبتسرة إلى قراءاته المتوالية ولعلّ أهمّها القراءة العربية التي أدّت دوراً رئيساً في إحياء الأرسطية كما في التوماوية المحدثة ومن تربّى في كنف تراثها من فلاسفة ألمانيا كهايدغر مثلاً.

أدنى اختزال، بل هو رجوع إلى أصولها البسيطة أعني تاريخ أهمّ المسائل التي عالجها الكتاب وأهمّ المناهج التي استعملت فيها وثمرات العلاج وخاصة تاريخ الخيارات الوجودية والدينية التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها مع بعض الإشارات العرضية لمسائل المصطلح. لذلك فالموازنة الأكثر أهميةً في بحثنا ستتركز على محورين اثنين بسبب عنايتنا بفيلسوفين يمثّلان غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي، الغاية التي تصل بين عصريه المتقدّم منهما على الغفوة (ما يسمى بعصر الانحطاط والسبات) والمتأخر عنها (ما يسمى بعصر النهضة والصحوة)، إنّهما ابن تيمية وابن خلدون:

المحور الأول: هو الفلسفة النظرية وما يترتّب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالدين أو علاقة العلم بالإيمان: وذلك بالتركيز على فلسفة الدين التي وضعها ابن تيمية وما يترتّب عليها في نظرية النظر وفن المنطق من دون استثناء فكر ابن خلدون.

المحور الثاني: هو الفلسفة العملية وما يترتّب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالتاريخ أو علاقة العمل بالشرع: وذلك بالتركيز على فلسفة التاريخ وما يترتّب عليها في نظرية العمل وفن التاريخ التي وضعها ابن خلدون من دون استثناء فكر ابن تيمية.

والصلة المتبادلة بين المحورين أي صلة محور الفلسفة النظرية بمحور الفلسفة العملية وصلة هذا بذاك تعود إلى أصلي الصلتين والمحورين اللذين هما طبيعة العلاقة بين الإنساني والتاريخي والإلهي والما بعد تاريخي نظرياً عقدياً (في الأذهان خاصة: العلوم والمعتقدات) وعملياً شرعياً (في الأعيان خاصة: الإنجازات الحضارية والتشريعات) في الثقافة العربية الإسلامية وفي كلّ ثقافة تعالى فكرها فوصل إلى غاية الكونية المتعالية على التقابل الغفل بين العلم والطبائع مجال الفلسفة النظرية والعمل والشرائع مجال الفلسفة العملية المجالين اللذين يمثّلان التعالي على التقابل بينهما فيكون منبع الوحدة الأصلية للفكرين الفلسفي والديني. وبذلك يتبيّن أن الموازنة بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية تعود في الغاية إلى الموازنة بين فلسفتي هذه العلاقة بين النظر والعمل فلسفياً وبين العقد والشرع دينياً في الدين الإسلامي

وبين الزوجين الأولين فلسفياً والزوجين الثانيين دينياً في الدين المسيحي أعني العلاقة بين: **فلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله خليفة في العالم (الإسلام)**(١٥) **وفلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله ابنه في العالم (المسيحية)**(١٦).

إن الهدف الرئيس من عملنا هذا هو بيان الدور الفلسفي الذي أدّاه فكر المسلمين من هذا المنطلق أدّاه في ما حصل خلال النقلة من قديم الفكر الإنساني إلى حديثه أولاً وفي ما ينفتح من آفاق ممكنة الحصول في

---

(١٥) وكان من البداهي أن يكون هذا الفهم لمنزلة الإنسان المتقدّم بالذات متأخراً بالعرض في التاريخ مرتين. فهو أولاً متقدّم بالذّات كما يحدّده القرآن باعتباره عين فطرة الإنسان وهو معنى الإسلام الفطري الذي يعمّ البشر كلّهم، لكنّه متأخّر بالعرض مرّتين. فهو متأخّر إعلامياً مبدئياً به أعني أنه كان لا بد من أن يأتي بعد حصول الانحرافين الأساسيين للرسالتين الأساسيتين المتقدّمتين على اليهودية والمسيحية أعني رسالة آدم ورسالة نوح. فالثاني أنجى كل الكائنات من دون أهله والتحريف اليهودي جعل النجاة محصورةً في أهل موسى. والأول عفا الله عنه والتحريف المسيحي جرّم الجنس واعتبره أصل الخطيئة الموروثة. فكان لا بد من أن يعود التذكير أو الإعلام للنبي _أعني إبراهيم_ الذي جاء برسالة غير محددة فحرفت في اليهودية والمسيحية لكي يحدّدها الرسول الخاتم بإصلاح التحريفين. لكن التحريفين لم يتحقّقا في التاريخ الفعلي بسيادة كونيّة ولم يحصل إلا بعد كل التاريخ الإسلامي الأول قبل العودة الحالية والاستئناف: لا بد من أن يبين التاريخ أضرار التصوّر المسيحي واليهودي المحرف لمنزلة الإنسان حتى يأتي الإسلام في الغاية وهو النوع الثاني من التأخر في الزمان: التأخّر العلمي وليس الإعلامي. صارت البشرية الآن مدركةً أن الحلّ الوحيد المناسب للإنسانية وقد اتحدت هو الحل الذي حدّد منزلة الإنسان بوصفه مستعمراً في الأرض ومستخلفاً فيها بالمعاني القرآنية التي تجعله يرعاها فلا يفسد فيها بخلاف فهمها في المثالية الألمانية وخاصة عند هيغل حيث إن استعمار الإنسان في الأرض صار تمجيداً للاستعمار بمعناه البرجوازي (وفي ذلك بقي ماركس هيغلياً).

(١٦) وبين أن خلافة الإنسان من مجال العقد الحقوقي بين طرفين كلاهما فاعل ومؤثر في حين أن بنوّة عيسى من مجال الإرث البايولوجي بين طرفين أحدهما خالف والثاني سالف. فتكون رمزية الأول خلقيّة وقانونيّة لا يمكن فيها للخليفة أن يدّعي شرعية تتجاوز هذه العلاقة الحي طرفاها وهي كونيّة بالجوهر لا بالعرض كالثانية لأنّها مع آدم وليس مع أحد ذريته حتى لو اعتبر لاحقاً رمزاً للإنسانية كلّها بخلاف قوله الصريح بأنه لم يأت إلا النعاج الضالة من بني إسرائيل. ذلك أن رمزية عيسى مبنية على استعارة المشبه به طبيعي وعضوي فيكون فعل الوارث مشروطاً بموت الموروث، وبذلك يصبح لاستبداده شرعية حق الإرث الإلهي. ودور كلتا الحضارتين يقبل الرد إلى هذين التصورين لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. والمقابلة بين فاعلية الخليفة وفاعلية الوارث هي رهان المستقبل الإنساني كلّه: فالوارث الذي تصوّر نفسه المشرّع المطلق تحوّل فعله إلى السلب المطلق للمخلوق وتعويضه بالمصنوع فقضى على الطبيعة والشريعة في آن. لكن الخليفة الذي يتصوّر نفسه حارس الشرع الإلهي يكون فعله إيجاباً يحرّر المخلوق من المصنوع ما أمكن له ذلك حفاظاً على فطرة الله التي فطر الله الناس عليها.

المستقبل إذا حقّق شباب الأمة شروط الاستئناف الرمزية والمادية ثانياً تحريراً للإنسان من التحريف الذي يمثّله ما نبهت إليه الآية الكريمة ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾ [آل عمران: ٧٩]. ومن ثم فالقصد هو فهم مستوى النضوج الوجودي والمعرفي في الفكر العربي الإسلامي ومراحل حصوله ومحدّداته وصلته بفهم آيات الآفاق (موضوع العلوم الطبيعية وأداتها الرياضيات والمنطق) وآيات الأنفس (موضوع العلوم الإنسانية وأداتها اللسانيات والتاريخ) من حيث دلالتها على أن ما جاء به القرآن هو الحق[١٧]. لذلك فالفوائد المترجاة من كتابة هذه المحاولة المصاحِبة للترجمة هي:

١ ـ تحرير القارئ العربي من كاريكاتور التحديد السلبي والإضافي للحضارة العربية الإسلامية، لكن لا بد من توضيح منطق الموازنه الحاصلة هنا: فلا تتمّ الموازنة إلا بين الأنداد أو الأضداد، وغالباً ما يعتبر الساعي إلى الموازنة ذا مركب نقص إزاء من يوازن نفسه به، وذلك ما نسعى إلى تخليص القارئ العربي منه بجعل الموازنة تبين وحدة المسار الفلسفي الإنساني من حيث منطق النضوج بالرغم من اختلاف الخيارات الوجودية.

٢ ـ تحرير القارئ العربي من الكاريكاتور الذي يقدّم عادةً عن الفلسفة عامة، وعن الفلسفة الغربية خاصة. ذلك أنّه لا يمكن أن ننجح في اللقاء الثاني نجاحاً يمكّن من الاستيعاب والتجاوز من دون المعرفة الدقيقة بهذه الفلسفة معرفة تتخلّص من ظلم أصحابها والإجحاف بجهدهم، ومن ثَمّ فهي معرفة مشروطة بالاطلاع عليها من معينها وكما يقدّمها أصحابها.

ولما كانت الخاصية المميّزة لهذه الفلسفة في صورتها التي تمثلها المثالية الألمانية هي الذهاب بالنقد الكنطي إلى غايته ثمّ النكوص به إلى ما يشبه العودة إلى الميتافيزيقا[١٨] فإنّ أهم عنصر للمقارنة

(١٧) ومن بين هذه الشروط مثل هذا الجهد المحمود الذي انبرى له الشباب الذين كلّفوني بهذه المهمة التي آمل أن يمكّنني الله من القيام بها على أحسن الوجوه.

(١٨) ويقبل هذا النكوص الردّ إلى فكر مدرستين قابلتين للتحديد بحدّي النظرة الكنطية شرطاً في التحرّر من مثنويته الوجودية (المقابلة بين الفينومان والنومان) والمعرفية (المقابلة بين استعمالي =

هو[١٩] الموقف النقدي في كلتا الفلسفتين العربية والغربية عامة وعند كلا الفيلسوفين العربيين وعلاقته بالميتافيزيقا مع الإشارة إلى ظاهرة خاصة تمثّل التوازي شبه التام بين فكرهما ومحاولات تجاوز المثالية الألمانية بالرغم من اتحاد الهموم الرئيسة بينهما وبينها أعني الجمع بين الوجهين الآتيين:

الأول: هو العلاقة بين الإيمان والعلم، مع التركيز على ما يترتّب عليها في نظرية التربية والدولة والنظام الاجتماعي والقانوني، لكون هذه العلاقة تمثّل أهمّ أوجه الشبه بين فكر فيلسوفيْنا وفكر المثالية الألمانية في بناء المجتمعات الحديثة.

والثاني: هو العلاقة بين التاريخ والفلسفة، مع التركيز على موضوع تاريخ الإنسانية وفلسفته، لكون هذه العلاقة هي التي تمثّل أهمّ أوجه الشبه بين فكر فيلسوفيْنا وفكر المثالية الألمانية في تأسيس العلوم الإنسانية الحديثة.

١ ـ النقد عند ابن تيمية يمكن أن نقدّم منه نماذج تعينت خاصة في ردوده على رجلين (الرازي وابن المطهر) ورأيه في خمسة رجال (ابن رشد من الفلسفة والغزالي من الكلام والتلمساني من التصوف والرجلين الجامعين بين هذه الأبعاد هما ابن سينا بدايةً وابن عربي غايةً) ثم موقفه من المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية. ومقومات نقده هي:

= العقل النظري والعملي)، فردّ الموقف العملي إلى الموقف النظري يولد النسبوية، وردّ النظري إلى العملي يولّد الإطلاقية في المعرفة وفي الوجود، والاقتصار على النسبوية هو الوضعانية العلمية (كومت)، والاقتصار على الإطلاقية هو التصوّف الفلسفي بمعناه البوذي (شوبنهاور). وما ساد من أيديولوجيات رفض المقابلة الوجودية بين الفينومان والنومان وبين الاستعمال النظري والاستعمال العملي هو الذي أوجد الهيغلية والماركسية، وهما وجها العملة نفسها ومصدر كل الأيديولوجيات الفاشية في التاريخ الأوروبي المعاصر بيساره ويمينه.

(١٩) أهمية ما يمكن أن نضيفه لاحقاً بتأليف حول التلقّي العربي للفلسفة الغربية عامة والمثالية الألمانية خاصة وبيان الحاجة إلى تعليله، وهو أمر فرح له الأستاذ زند كولر ولم يصدّق عندما أعلمته أنّ المثالية الألمانية قد تمّ تلقّيها مباشرةً وبصورة غير مباشرة في العالم الإسلامي عامة وفي الوطن العربي خاصة، فأول فيلسوف إسلامي حديث درس في ألمانيا وتأثّر بالفكر الألماني مباشرةً (محمد إقبال) وأول مصلح عربي جادل إرنست رينان (محمد عبده)، وإن شاء الله نتمكن من إعداد هذا العمل لاحقاً.

الفني الأكاديمي أعني المتعلّق بمقوّمات الاختصاص: وهو ذو مستويين أكاديميين: ويتعلّق بالرواية (الاطلاع على الأدبيات) والدراية (فهم المسائل).

الفلسفي أعني المتعلّق بمقوّمات ما وراء المضمون: وهو ذو مستويين عقدي ميتافيزيقي ومنطقي لغوي.

ويجمع بين النقدين التاريخ لشكل العلم ولمضمونه، ويتبيّن ذلك في كل ردوده على ابن سينا والرازي وابن رشد خاصة، لكنّه يستعمل المنهج نفسه في جداله مع المتكلّمين والمتصوفة.

والنقد عند ابن خلدون يمكن أن نقدّم منه نماذج تبيّن توجّهه إلى العلماء عامةً وعلماء التاريخ خاصة وإلى المتصوّفة والفلاسفة، ومن الأسماء المذكورة في كتابيه اللذين يهمّان دراستنا ابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة مع تعيين غريمه المشهور (وخاصة في سيرته الذاتية). ومقوّمات نقده هي:

النقد التاريخي والعمراني وهو معروف ويكاد يتوقف عليه الكلام عند دارسي فكر ابن خلدون.

النقد الفلسفي والمعرفي وهو المجهول ونريد أن نركز عليه.

ويجمع بين النقدين التلازم في فكره بين إصلاح التاريخ وإصلاح الفلسفة وأسس الفلسفة النقدية بالمعنى الحديث للكلمة.

وتلك هي العلة في كون هذين الفيلسوفين العربيين يُعَدَّان أحدث ما أبدعه فكرنا، إنهما أكثر حداثةً من كل مفكرينا الذي ظهروا منذ بداية النهضة إلى الآن لأن اطلاع هؤلاء على منتجات الفكر الحديث شابه سوء استيعابهم لدلالة الحداثة[٢٠] فيها، فجعلهم لا يدركون ما به يتجاوز هذان

---

(٢٠) فما من متكلّم على الحداثة عند مفكرينا الحداثيين إلا وعائد إلى العقلانية اللانقدية ومتحمس لمحاربة الإسلام، وهو بهذين الموقفين ومن حيث لا يدري معارض تماماً لمفهوم الحداثة. ذلك أنّ الحداثة الغربية هي بالأساس ثمرة الإصلاح الديني المسيحي لتحريره من وساطة السلطة الكنسية وتمكين المؤمن من الصلة المباشرة بربه من خلال **الكتاب المقدس** بفرعيه، وسيرة المسيح، أعني عودة إلى أقرب ما يكون من الفهم الإسلامي للدين لولا الإبقاء على التحريف المؤلّه =

المفكران نقد حداثة الحديث إلى ما يقرب ممّا بعد الحديث من دون الوقوع في نسبويته، لذلك اخترناهما للقيام بهذه المهمّة التي هي مهمة تربوية بالأساس تعيد إلى شبابنا الثقة بالنفس وتمكّنه من تجاوز الكسر الفاصل بين ماضينا ومستقبلنا الفكريين.

ذلك أن الحداثة النقدية بلغت الذروة عندهما بعد بداياتها المتعثّرة في فكر الغزالي وخاصّة في كتابيه المخصّصين للنقد النسقي للإلهيات الفلسفية **تهافت الفلاسفة** ولتطبيقاتها العملية التي يستوجبها فهم الدين فهماً يجعله مجرد حيل سياسية لقيادة الجماهير وتأسيس السلطة التي تحكم بمقتضى الحقّ الإلهي المزعوم **المستظهري أو فضائح الباطنية**. وبين أن البداية التي كانت قاصرة والغاية التي أتمّت النقد بصورة نسقيّة كلتاهما تعتمد أصولاً منهجية تحتاج إلى الوصل بأساس الثورة الروحية التي يؤسّس لها القرآن الكريم كما نبيّن إن شاء الله؛ إذ إنّ طرافة أي فكر تكمن في أصل منظوره لمنزلة الإنسان في الوجود، وذلك ما نسعى إلى بيانه في هذه المحاولة التي تصاحب ترجمة متن المثالية الألمانية. وبالله التوفيق.

تونس في منتصف شهر جويلية (تموز/يوليو) ٢٠١١

= للمسيح، ثم هي إصلاح فلسفي بلغ ذروته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل فأتمت الإصلاح الديني بأن أسسته على شروط الوصل بين العلم والإيمان. والمعلوم أن هايدغر -كما بينت في كتاب **آفاق النهضة العربية**- قد عرف الحداثة فجَعَلَ تمسيح العالم أحد مقوّماتها الخمسة بل هو غاية هذه المقومات (الأربعة الباقية هي ثمرات الإصلاح الفلسفي المترتّب عليه: أي العلم والتقنية والفن والثقافة).



مقدمـــة

نحو نقدية سلفية وفلسفية

قراءة لرؤية أبي يعرب المرزوقي

في تجديد التدين والتفلسف

عبد العزيز القاسم
رضـــوان مرحـــوم
سليمـان الصيخـان

الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعا لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيد أصوله الإمامين ابن تيمية و ابن خلدون، مؤمنا في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدرا للهداية الإنسانية، و. اتخذ الفيلسوف المرزوقي من إطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة، ونحن في هذه المقدمة نقرأ للقراء الشباب ملامح رؤيته النقدية ونموذجه الفلسفي الذي يسعى لتأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية و الإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليدا لنموذج فلسفي لم يكن يوما ما نظاما كونيا بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية و الفلسفية، رغم ما أبدعته في مسار الإنسانية

من مخرجات يدين لها الاجتماع البشري بفضائله، وهذه الفضائل من تقنية و حقوق إنسان ومعارف إنسانية لا يليق بأمة لديها الوحي الخاتم أن تتلقاها بتبعية تصدها عن هداية الوحي، ونور التعقل الذي منح الله تعالى الإنسان القدرة على التبصر وتمييز الحق من الباطل والخير من الشر.. والأمر بالتبصر والتفكر أمر بالتمكن من نظامه وأصوله كما هو أمر بتصويبه ونقده أمراً بمعروفه ونقداً لمنكره.

إن أدنى نظر لمسار مناهج التعقل(التفلسف)في مسيرة المسلمين الفكرية يكشف عن مغامرة بشرية تصيب و تخطئ، لا أقول في الفلسفة المحضة فحسب ، بل في تفلسف علماء الشريعة من مفسرين ومحدثين ومتكلمين وفقهاء ومتصوفة، وهذا التعقل - مهما كان وظيفيا إن جاز التعبير ـ إنما هو ممارسة فلسفية خاصة في مناهج التفكير الإجرائي مثل علوم الآلة لغة ونحوا وأصول فقه وأصول حديث.. فضلاً عن موضوعات الفلسفة الأصيلة مثل موضوعات الكون والمعرفة والأخلاق أو التحسين والتقبيح.

لنأخذ مثالاً قد يبدو بعيداً عن الفلسفة المحضة فيما يبدو، لكنه في صميم موضوعاتها والتعامل معه يقع في صميم مناهج التفلسف، وهو تقرير الأحكام الفقهية في مسائل الاختيار، مثل المباح والمختلف فيه مما لا قطعي فيه ثبوتا ودلالة، فقد ذهب الفقهاء فيها مذاهب شتى وهي ممارسات تفلسف وإن وقعت في مدونات الفقه. حيث تكشف مباحث التحسن و التقبيح ومباحث المناسبة في تعليل الأحكام عن عمل عقلي فلسفي يمازج بين الشريعة والتعقل لتحديد الأحكام المقررة، فيما تقع هذه المسائل في صميم أبحاث الفلسفة العملية أو الأخلاق بما في ذلك نظرية القانون (الإلزام عبر السلطة العامة) والسياسة (السلطة ومقاصدها وأحكام نشوئها وممارستها).. وقد لاحظ الفقهاء المعاصرون فقر هذه الأبواب في المسكوت عنه بما ألحق الضرر الجسيم بالأصول المحكمة مثل العدل وحرمة المال العام وكرامة الإنسان.. إن إحياء التفلسف الإسلامي الذي أرسى دعائمه فلاسفتنا الكبار الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في هذه المسائل - على سبيل المثال - سيعود بالثراء على المناطق الفقيرة من التفكير الفقهي في التراث، وسيؤدي إلى حماية الأصول الكبار التي أرستها

محكمات النصوص. ويدعم هذا الإحياء العودة التدريجية للقوة السياسية للمجتمع عبر التقنيات الحديثة التي مكنت للفرد وتواصله عبر قنوات لا تسيطر عليها المؤسسات الحاكمة، بما يحقق توازنا لم يكن متاحا بين الفرد ودولته.

إن ما ينطبق على التفلسف القانوني أو السياسي، يشبه التفلسف في موضوعات الفلسفة الأخرى، مثل التصوف (التهذيب الروحي والسلوكي للإنسان)، و تعقل المعرفة، والجمال، ففي التصوف (التهذيب السلوكي) ذهبت مدارسه إلى نماذج متاحة لترقية السلوك وتحسين مناهج بحثه وممارسته، أصابت حينا وأخطأت أحيانا، ولا أستثني من ذلك من تبدو منهم مجافاة التفلسف كالتهذيب السلفي الذي يدعي حصرية الوحي في تنشئة السلوك الحسن، لكنه في الممارسة ينتقى من الوحي ما يناسب نزعاته العملية فيذهب في الغلظة والجفاء منحى لا نراه في سيرة الأسوة الحسنة صلى الله عليه و سلم، ويتجاهل تهذيبا هائلا أنتجته مدارس التفلسف في هذا الحقل لنأخذ مثالا واضحا فيما يسمى حديثا بالأخلاق العملية كما في أخلاق المهن طبا و تجارة و أكاديما و ممارسة السلطة؛ حيث تغيب فيها الرؤية الأخلاقية الشرعية السامية فترتكب الموبقات الأخلاقية تحت ذرائع جزئية تجاهلت النظام العام للأخلاق الشرعية بسبب ضحالة التفكر الأخلاقي الذي ينشر هداية الوحي في هذه الحقول، وهو تعطيل جلي للنصوص.

وفي تعقل المعرفة نموذج آخر حين يتهاون الفقهاء في نفي المعارف الحديثة أو تجاهلها، وتنهار قوة الأمة المعرفية والتقنية، حتى ينشأ عن ذلك خضوع وتبعية لمنتجي المعرفة و العلم ليس في التقانة ومنتجاته فحسب بل في علوم الإنسان إدارة واقتصادا واجتماعا..فيما كان القرآن جليا واضحا في وجوب التفكر في الأنفس و الآفاق، وقد عطلت هذه الرؤية التفريطية جملة من نصوص الوحي بذرائع تهوين المعارف الدنيوية فكانت النتيجة أن صار حال المسلمين التابعين المغلوبين فتنة للناس في أصل الدين.

وفي تعقل الجمال، كان تزهيد الفقهاء للناس في هذه المعرفة سببا لتدهور قدرة المسلمين على امتلاك ناصية مخاطبة النفوس بالفنون شعرا

وأدبا عمارة و فنونا ما جعل من هذه الوسائل حكرا على غيرهم، فخاطبت نفوس المسلمين بإثارتها وتأثيرها، ما أفقد المسلمين روح المبادرة التي تدعم استقلالهم الجمالي.

لقد رأينا في الأمثلة السابقة كيف أودت سلبية التحفيز الديني في تعقل المعارف و الفنون إلى آثار توهينية لمجمل الحياة الإنسانية للمسلمين، وهو ما يكشف عن ضحالة توهم غنى المسلمين عن التفلسف كأساس ليس لتحسين حياة المسلمين الدنيوية فحسب، بل كأساس لحماية البيضة وتمكين الأمة.

في هذا السياق يكون تذكير المسلمين بضرورة التمكين الفلسفي من ضروريات حفظ الأمة واستقلالها، وهو مسلك نراه جليا في كتاب الله تعالى، فلقد مَكَّن القرآن الكريم في تقويمه للتجربة الروحية الإنسانية العقل الإسلامي العربي من استمداد منهجية نقدية عامة وفلسفية لتقويم التجارب الفكرية للأمم الأخرى، وقد تناولها فلاسفة المسلمين لتحرير الأمة من التقليد الفلسفي، وربما كانت أبرز تجاربه الكبرى ما نراه لدى الأئمة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون كنماذج كبرى، يمكن للفيلسوف المسلم المعاصر أن يستثمرها؛ من أجل بناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا وحضارات غيرنا ، بشكل يسمح لنا باستئناف النظر في لحظة الإبداع الفكري والانطلاق الحضاري الجديد.

في هذا المسار أنجز فيلسوفنا الدكتور أبو يعرب المرزوقي محاولته التي بين يدينا استلهام المنهجية القرآنية التي استثمرها فلاسفتنا النقديون الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في التنظير للإبداع الفلسفي عندنا اليوم: كيف ينبغي أن يكون وما هي شروطه الموضوعية والذاتية؟ ما هي آلياته ووسائله الفكرية؟ وما صلته بفلسفة الدين والفلسفة التاريخ؟

ونحن في الشبكة العربية للأبحاث والنشر، إذ نتشرف باحتضان هذه المشاريع الفكرية الإبداعية التي تروم تجديد القول الفلسفي الإسلامي المعاصر، نكون قد حاولنا المساهمة تعزيز الفعل الحضاري المنشود، متطلعين إلى استنبات المبادرات التي تنشر النافع من العلم ليمكث في الأرض، وينفع الناس.

إن كتابات د. المرزوقي لتجديد العطاء الفلسفي العربي لتشكل إحدى أهم المشاريع الفكرية العربية الراهنة في وطننا العربي. ولولا عسر العبارة - لتجريدية الموضوع ومحاولته المعجمية المستقلة - لكان لمثل هذه المشاريع صداها المدوي والأثر الفعلي المباشر لاستنهاض القارئ للإبداع الفكري وتجديد عقله، وليس كتابنا هذا إلا أول الغيث، ستتلوه في المستقبل القريب إصدارات أخرى لمجموعة من المشاريع الفلسفية التجديدية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، نعمل عليها مع نخبة فريدة من كبار مفكرينا العرب والمسلمين.

* * *

يرى د. أبو يعرب أن هؤلاء الثلاثة يعدون أحدث ما أنتجته ثقافتنا، بل إنهم كانوا أكثر حداثة من المفكرين العرب المعاصرين الذين شاب فكرهم سوء استيعاب لدلالة الحداثة. فالمتأمل لمسار الحضارة الغربية يتبين أن الحداثة جاءت أساسا كثمرة للإصلاح الديني المسيحي من جهة، وهو إصلاح كان قصده الأول هو تمكين الإنسان من التحرر بواسطة تحرير الدين نفسه من وساطة السلطة الكنسية، بحيث تتحقق العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه؛ كما أنها كانت من جهة ثانية ثمرة للإصلاح الفكري الفلسفي الذي بلغ قمته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل المجرد فأتمت الإصلاح الديني وأسسته على شروط تجعل الوصل بين العلم والإيمان ممكنا.

أما عندنا، فقد بدأت الحداثة بشكل متعثر مع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في نقده النسقي للإلهيات الفلسفية ولتطبيقاتها العملية (تهافت الفلاسفة)، وفي تصحيحه للفهم المغلوط للدين الإسلامي الذي جعل منه البعض مجرد حيل سياسية لخداع الجمهور وقيادته بشكل يمكّن من تأسيس سلطة تحكم بمقتضى الحق الإلهي المزعوم (المستظهري أو فضائح الباطنية). لكن هذه البداية القاصرة والمتعثرة مع الغزالي ستبلغ مرحلة النضج والذروة مع كتابات كل من شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وعلامة الإسلام ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، حيث أتما معا نقد الغزالي السابق بصورة نسقية كاملة عندما اعتمدا أصولا منهجية كانت تستمد أسسها من الثورة الروحية التي أحدثها القرآن الكريم.

إن تصفح أنحاء نقد ابن تيمية للفكرين الديني والفلسفي السائدين في الثقافة العربية الإسلامية يُبَيِّنُ أن نقده كان كليا وشاملا لمنظومات الفكر السائد عندنا، فقد تطرق للمعارف الكلامية والفلسفية والصوفية، كما شمل نقده أسماء عديدة كالرازي وابن المطهر وابن رشد والغزالي والتلمساني وابن سينا وابن عربي...إلخ؛ وهو نقد توزع على محور النقد الأكاديمي المتعلق بقضايا ومسائل أهل الاختصاص وما يرتبط بها من جودة إطلاع على الأدبيات في مضانها الأصلية (الرواية) وقوة فهم المسائل (الدراية)؛ ومحور النقد الفلسفي المتعلق بمستويات تأويل مضمون النصوص المنتقدة والنظر في أبعادها العقدية والميتافيزيقية وبنيتها اللغوية والمنطقية.

أما فيما يخص ابن خلدون، فقد غطت نماذج نقده فئات واسعة من العلماء والمؤرخين والمتصوفة والفلاسفة، كما تعرض في أعماله لابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة. وإذا كان أغلب الدارسين لفكر ابن خلدون قد توقفوا عند أنحاء نقده التاريخي والعمراني ولا يزيد على ذلك شيئا، فإن هؤلاء يغفلون نقده ذي الصبغة الفلسفية والمعرفية، والذي يبقى إلى حد الآن مجهولا من طرف معظم الدارسين، إذ أنه فضلا عن اهتمام فكره بإصلاح التاريخ، فقد عمل على إصلاح الفلسفة من خلال وضع أسس لفلسفة نقدية بالمعنى الحديث الذي نفهمه من كلمة «نقد».

ينطلق د. المرزوقي في هذه الدراسة من طرح جملة من الأسئلة المركزية: ما هو المنطق الذي تحكم في تكوينية فكرنا الديني والفلسفي؟ وما هي وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي)؟ كيف ينبغي لنا أن نفهم مسار الفكر الفلسفي الإسلامي؟ كيف تكونت فيه المدرسة النقدية الفلسفية؟ ومتى بدأ النقد الفلسفي الحقيقي للميتافيزيقا عندنا؟ ما هي آلياته المنطقية ونتائجه المعرفية ودواعيها العميقة؟ ما هي المحددات الفكرية والحضارية لهذه المدرسة وما هي منجزاتها العلمية والمعرفية؟ ثم ما الفائدة التي نحصلها من موازنتها بالمدرسة المثالية الألمانية؟

إن هذه الدراسة التي يقدمها لنا د. المرزوقي اليوم، والتي تجتهد في الإجابة على الأسئلة أعلاه بالعودة الواعية إلى المراحل التاريخية التي مر

بها فكرنا الفلسفي العربي والإسلامي بقصد تحديد أهم خصائصه وبالتالي وضعه ضمن تاريخ الفكر الإنساني بوصفه يمثل مرحلة أساسية في تكوينيته، هي دراسة تسعى إلى تحديث الفكر الفلسفي عندنا وتنميته من خلال الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقية والأوضح صلة بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، بقصد يستهدف فهم مستوى النضج الوجودي والمعرفي في هذا الفكر ومراحل تحققه ومحددات خصوصيته، وصلة كل ذلك بفهم «آيات الآفاق» و«آيات الأنفس» الدالة على أن ما جاء به القرآن الكريم هو الحق.

وإذا كانت الموازنة بين الفكرين العربي والألماني قد يرى فيها البعض دليلا على مركب نقص تجاه ثقافة غزتنا ماديا وتجاوزتنا حضاريا، فإن الدكتور أبو يعرب المرزوقي على العكس من ذلك يعتبر أن حقيقة الموازنة لا تكون إلا بين الأنداد أو الأضداد، وبالتالي، فهو يسعى في هذا الكتاب إلى تخليص القارئ العربي من عقدة النقص، إذ أن الأمر يتعلق بوحدة المسار الفلسفي الإنساني عامة، ودرجة مساهمة المسلمين في شروط إنضاجه، وبشكل أخص الدور الذي لعبته المدرسة النقدية الفلسفية العربية في هذا المسار. وبذلك فالكتاب يحمل رسالة تربوية واضحة تتمثل في إعادة الثقة للشباب العربي المسلم وتمكينه من تجاوز الانكسار التاريخي الذي يفصل ماضينا الفكري عن مستقبلنا الحضاري.

وسيكتشف القارئ من خلال إطلاعه على فصول هذا الكتاب أن المقارنة والموازنة التي عقدها د. المرزوقي بين الانجازات التي حصلت في الفلسفة العربية وتلك التي تحققت مع الفلسفة الألمانية، ليست سوى وسيلة ضرورية من أجل تصفية الحساب مع ماضينا بشكل ييسر الشروع في بناء مستقبلنا الفلسفي الواثق من دوره الحضاري باستثمار اجتهادات المدرسة النقدية. وهو الاستثمار الذي يفرض علينا طرح السؤال التالي: كيف يَتَقَوَّمُ المنهج الأساس لكل فكر فلسفي أصيل؟ وما هي الخطة التي ينبغي أن ننتهجها في تقويم حصيلة هذا الفكر في ثقافتنا العربية الإسلامية؟

* * *

للجواب على هذا السؤال القيمي يقترح د. أبو يعرب الاستئناس

بطريقة القرآن الكريم في العلاج الحضاري، وهي طريقة تبني المستقبل على الفحص النقدي لمراحل الماضي وتقويم التجارب الروحية الكونية المتوالية عبر التاريخ التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. وهي تجارب ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي كونية يحصلها السلف ويستثمرها الخلف لاستكمال الجهد الذي يبذله الإنسان في معرفته للحقيقة. لذلك فالقرآن في قصه لأحداث الماضي الإنساني هذه يربطها بالحديث الذي يُعِدُّ لأحداث المستقبل.

إن هدف القرآن هو تحرير الإنسان من الجمود الذي ترمز إليه: «ما وجدنا عليه آباءنا»، وهو منطق يعكس تحول سلطان الماضي إلى قيد يحول دون التجدد الدائم في التجربة الروحية الإنسانية. والقص القرآني لهذه التجارب هو جزء أساسي في التربية الروحية للأمة الإسلامية التي ستمكنها من وسائل تجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو القيم التي جاءت بها السياسة النبوية المحمدية التي يقوم منطقها، كما يتصوره د. المرزوقي، على توحيد البشرية حول القيم القرآنية بواسطة الجهد النظري والعملي الذي يبذله الإنسان، والذي يستمده من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة قصد تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها.

وتقوم فرضية العمل الأساسية التي ينطلق منها د. المرزوقي في هذه الدراسة من أن تفسير القرآن بوصفه علما للعلاقة التي تجمع بين التجربة الحسية (آيات الآفاق) والتجربة الذوقية (آيات الأنفس) يتيح إمكانية تحقيق ثورة في الفهم تؤسس لميتافيزيقا جديدة تتجاوز كل أشكال الفهم المتقادمة للإلهيات عندنا، بشكل يحرر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد؛ ذلك أن كل الموجودات هي نظام من الآيات، والآية القرآنية هي معنى للموجود المحيل دائما على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الكون وعلى أصل هذا الانتظام؛ لذلك فالقرآن هو نفسه حامل لنظام تأويله، أي أنه يقدم عناصر فهم آياته بشكل يتجاوز التقابل بين الحقيقة والمجاز، ويقدم معاني الوجود المدرك من طرف الإنسان (الشاهد) ليست كمجازات تأول، بل كآيات تحيل إلى ما هو غيب في الشاهد.

ولكن، إذا كان القرآن نفسه يحمل عناصر رؤية فلسفية للكون

والوجود ويقدم آياته على أنها موصولة بما في الآفاق والأنفس من منظور اعتباري، فكيف ينبغي لنا أن نفهم نزعات الرفض لكل تفكير فلسفي التي عمت التراث العربي الإسلامي؟ أفليست هذه النزعات الإسلامية الرافضة للتفلسف معارضة للأصول القرآنية النبوية؟

يرى د. المرزوقي أنه لن يكون في مقدورنا أن نفهم أسباب رفض الفلسفة عندنا دون تبيان دلالة المواقف الرافضة وكشف طبيعة السياق الذي أوصل إليها، ولتحقيق ذلك علينا أن ندرس مواقف المفكرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف. إن الهدف من الكلام على بداية الفكر الفلسفي النقدي مع الغزالي هو محاولة بناء فهم عميق للمنطق الذي حكم تطور التفلسف عندنا، وتحديد درجة النضج الفكري التي وصل إليها، وتعيين الطفرة النوعية التي أحدثها في الفكر الإنساني ومكنته من استئناف الإبداع الكوني، والتأسيس لعلوم الإنسان بعد أن أسس الفكر اليوناني علوم الطبيعة.

وأول ما ينبغي أن ننتبه إليه هو ضرورة الفصل بين موقف النقاد من التراث الفلسفي وموقفهم من فعل التفلسف ذاته، إذ أن نقدهم للأول كان بسبب أن بعض المقلدين من أهل التفلسف وظفوا بشكل غير ناضج المضمون الفلسفي لهذا التراث لدعم إيديولوجيات الفرق الغالية، واستثمروا المنهج الفلسفي بطريقة فاسدة فجعلوا منه مجرد أداة جدال مذهبي للحرب التي شنوها على الدين الخاتم. وإن الخلط بين هذين الموقفين هو الذي حال دون الإدراك العميق لحقيقة اعتراض المدرسة النقدية عندنا على الفكر الفلسفي المنقول والموروث عن تراث الغير. وهكذا، فقد كان إقبال البعض على توظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين سببا في ضياع وظيفتها المعرفية ومهمتها الأخلاقية، ودفع البعض إلى الرفض المطلق للفكر الفلسفي رفضا لا يتبين هذا الخلط بين فعل التفلسف ذاته والاستعمال المغرض له؛ ثم تحول هذا الرفض تدريجيا لينتهي إلى قبول نقدي له بعد أن تم إدراك أن التوظيف الإيديولوجي للتفلسف هو نفسه تحريف لوظيفته الأساسية المتمثلة في البحث عن الحقيقة. لذلك لا يمكن لحديثنا عن المدرسة النقدية عندنا أن يستقيم دون إدراك هذه المراحل التي مرت منها المواقف من الفلسفة.

لقد بدأت هذه اللحظة النقدية حقيقة مع الغزالي في ردوده على ابن سينا، فمعه كانت انطلاقة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي أثمرت لنا بديلا فلسفيا جديدا هو موضوع الموازنة التي يقيمها د. أبو يعرب بينه وبين اللحظة المهمة في الفلسفة الغربية الحديثة؛ وذلك إيمانا بالموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري رغم تنوع أشكاله التعبيرية. ويرجع نعت الكثير من «الحداثيين» العرب وغيرهم للغزالي بكونه منظر الفكر الظلامي وعدو الفلسفة إلى عدم فهمهم للحظة النقدية التي دشنها. لقد تشكلت في هذه اللحظة الغزالية الإرهاصات الأولى للثورة النقدية الفلسفية العربية التي لم تكتمل إلا لاحقا مع ابن تيمية وابن خلدون. فالغزالي إذن هو المؤسس الفعلي للفلسفة النقدية عندنا في نظرتها للمعرفة والوجود.

وسيلاحظ قارئ هذا الكتاب حجم الجهد النظري الذي بذله د. المرزوقي واتساع المجال الذي شمله الاستقراء لاستخلاص خصائص ومميزات المدرسة النقدية العربية، والتي يظهر أن القراءات المتسرعة للتراث لم تنتبه إليها، بل لقد اجتهد بعضهم في تقديم عكس الصورة التي تمثل حقيقة أعلامنا الثلاثة: فالغزالي قدم كمنظر للفكر الظلامي، وقرأ ابن تيمية كعدو لدود للمنطق والفلسفة والتصوف...إلخ، أما ابن خلدون فقد نظر إليه كمفكر وضعي براغماتي يكرس لمنطق القوة والعصبية. فنحتاج للتخلص من هذه الأحكام الظالمة لمفكرينا الثلاثة أن نستكشف المسارات والمنعرجات التي اضطر د. المرزوقي لتتبعها والبحث فيها في هذا الكتاب المتفرد بحق، والتي خلصت به إلى دعوى متميزة لم يسبق إليها من قبل والقائلة بوجود مدرسة فكرية نقدية في الثقافة العربية لا تقل قيمة عن المدرسة النقدية التي عرفتها المثالية الألمانية.

فإليك أيها القارئ الكريم بعض المحطات الكبرى لهذه المسارات والتي سنحاول فيها جهد المستطاع الحفاظ على الصياغة اللغوية التي صيغت في إطارها، والوفاء ما أمكن في تأويلنا لمضامين الكتاب لمقاصد المؤلف، وهي قراءة لا ننسبها بطبيعة الحال إلى مؤلفنا الفيلسوف، الذي اجتهد في تقديمها، باقتدار مكين له فيها فضل المحاولة و السبق مصيبا أو مخطئا.

* * *

يعرف د. المرزوقي التصوف بأنه فقه للتجربة الوجدانية التي تقبل أن يشترك فيها الناس بالنوع لا بالعدد، بحيث يكون الاشتراك الحاصل بين الناس في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم من الناحية الوجدانية مع الشركة في نوعه. فالوجدانيات هي ما يمتنع على القول ولكن يكون مشعورا به في الذات. ومعلوم أن الغير أيضا له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولا يجعل غيره يشاركه فيها، لذلك يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيرا من الشطح، ذلك أن مضمون التجربة لا يكون قابلا للتبليغ بالمعاني القولية وإنما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطب بواسطة الإشارة. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغية.

لقد ردت الميتافيزيقيات الوجود إلى الإدراك فاعتبرت أن الإحاطة العينية بالوجود ينبغي أن ترد إلى الإحاطة الذهنية به. لكن القول بالتساوي في هذا التضايف المطلق بين الوجود والإدراك في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو عينه الكفر بالطاغوت، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة التي يدعو لها الإسلام، لأن الإنسان بمجرد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما، وتلك هي العلة في أن قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ«لا إله» ليختم بـ«إلا الله». وكل توهمات المتصوفة حول وحدة الوجود والحلول إنما يرجع سببها إلى هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه إما بإحلال الله تعالى في ذات المتصوف أو بحلول ذات المتصوف فيه. بينما يتمثل جوهر المنزلة الربانية التي يحث عليها الإسلام في الجمع بين العلم والخلق أو قل، في الوصل بين الإيمان والعمل الصالح. وذلك هو جوهر التدين من حيث هو تواص جماعي بالحق وتواص بالصبر ومن حيث هو تمثل للمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى. لكن هذا الشعور صار عند المتصوفة شبه حكر على القطب والشيخ فتحول إلى عبودية الكل للبعض. وهذا ما يعبر عنه القرآن الكريم بمصطلح الطاغوت بصفته سلطانا روحانيا يصل مدعيه إلى التأله، فيدعي التوسط بين البشر وربهم نافيا أن تكون هذه المنزلة الربانية حقا مشاعا بين جميع الناس.

لقد آل التصوف إلى توجه شكلاني ذوقي اختزل في مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج تكييف وتنزيل فقه الباطن. وهكذا أصبح

التصوف يؤسس لاستبداد المجتمع عندما أزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل. إن غاية الإيمان هي احترام الإنسان مهما كان متدانيا بمقتضى تكريم الله له. وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع. ومنتهى نقض هذا التكريم هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح البعض عبيدا للبعض. وهكذا تحول واقع الممارسة الصوفية الذي لم يبق هو ذوق التجربة الوجدانية التي وصفنها سابقا، بل انقلب إلى نقيضها فأسس لسلطان روحاني يمكن القول عنه أن أدنى درجات فساده هي الوساطة بين البشر وربهم وأرفع درجات فساده هي دعوى الألوهية.

* * *

يخلص د. المرزوقي بعد قراءة متأنية لمسار علم الكلام إلى أن هذا العلم قد انتهي إلى صياغة مذهبية يكون فيه فكر المتكلم بديلا عن التجربة العقدية التي من المفترض أن تصل شخص المؤمن بموضوع التجربة الدينية المتمثل في حدس المعاني. وهو الأمر الذي يكرس تبعية المؤمن لمذهب من المذاهب العقدية بدلا من أن يعيش تجربة دينية ذاتية حية يتلقى فيها قراءة معاني التجربة الروحية الإسلامية قراءة شخصية حية يتزكى بها إيمانا وسلوكا ؛ أما الفلسفة فقد أصبحت عبارة عن صياغة نظرية يكون فيها فكر الفيلسوف بديلا عن التجربة العقلية التي من المفترض أن تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلمية المتمثل في حدس الوقائع. وهكذا تحول الباحث من ثم إلى تابع لمدرسة فكرية بدلا من أن الاعتماد على نفسه في التحليل الشخصي للتجربة العلمية الحية ومن ثم مثمرا لمعارف متجددة. فتحول عن تلقي الوقائع وقراءة معانيها إلى استظهار لمتون عقيدة فلسفية مدرسية.

* * *

إن التزاحم بين الفنون العملية والنظرية والتحالف بين الفقه والكلام من جهة وبين التصوف والفلسفة من جهة ثانية، والذي أدى إلى التحالف المؤسس لاستبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلا من التحرير منهما، يبين أن ما جرت عليه العادة هو أن التمييز بين علوم العقل (موضوعها حقائق الوجود والظاهرات الطبيعية) وعلوم النقل (موضوعها عقائد النص

والظاهرات الشرعية) لم يعد له من قيمة تذكر في الفصل بصورة عامة بين العقلي والنقلي. أما أيهما ينبغي أن يقدم: هل هو النظر والعقد أم العمل والشرع؟ فذلك كان مدار تنافس بين المنظورين: العقلي المنطقي للشرح والتفسير، والتاريخي اللساني للفهم والتأويل. لذلك فإن أمر ترميم الانحرافات التي تعرضت لها العلوم (الفنون) الأربعة لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة تأسيس جديدة لعلم يعتبره د. أبو يعرب المرزوقي أصل الأصول في الممارسة الفكرية الإسلامية هو علم التفسير. فما الذي يجعلنا نعتبر علم التفسير أصل أصول الفنون الأربعة؟ ولم يُعتبر فهم هذا التأصيل شرطا ضروريا في فهم سبب الانتقال من أنطولوجيا المقولة إلى سيميولوجيا الآية؟ أو لنطرح هذا السؤال الجامع: لِمَ يُعَدُّ علم تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده الفنون الأربعة (أصول الفقه والتصوف وعلم الكلام والفلسفة)؟

إن ملتقى هذه الفنون جميعا هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروع الأنطولوجيا (الله والعالم والإنسان)، وهو مدلول النص المؤسس للدين، أي مفهوم الكتاب الوارد في الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث يمثل القرآن الكريم العينة المثلى منه. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرر الإنسانية من الانحراف النظري والعملي الذي رأيناه سابقا. وهي حكمة لا تفعل إلا بوصفها طلبا لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس (علوم الإنسان). وهذا العلم الحِكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو عبارة عن علم تأسيس مطلق لأصول الفنون الأربعة وللعلوم التي تشرع موضوعاتها لعلاقة الإنسان بها، فهي إذن علوم من رتبة أدنى؛ أما علم أصول التفسير المقبول الذي يرفض المعاني التي تجعل كلام القرآن من قبيل رموز الأحلام، أو من جنس المجاز القابل للرد إلى حقيقة زعم أنها مستمدة من علوم العقل، أو من نوع التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

إن معنى التأويل المقبول عقلا هو الذي يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس وعلم

الأخلاق والسير. وهو تأويل يحفظ الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق في النظر والتواصي بالصبر في العمل. لكن الكلام على علم التفسير باعتباره أصل الأصول لباقي الفنون يقتضي من د. المرزوقي أن يقدم تعليلا فلسفيا لهذه المنزلة التي يوليها لتفسير القرآن، وأن يدفع بالتالي عن مشروعه الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات الحداثية للقرآن التي تدعي تحديث مناهج القراءة والفهم، رغم أنها لم تحصل الفهم المطلوب بأهم ثورة فكرية قامت لعلاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي يوازن د. المرزوقي بينها وبين لحظتنا النقدية في الفلسفة العربية. فوضع علم التأويل (الهرمينوطيقا) ما كان ليكون ممكنا لو كان الفصل بين النص والواقع أمرا حاصلا.

لذلك فأهم قضية ينتهي إليها د. أبو يعرب كثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها، المشروطة هي نفسها بتكوينية علم التفسير بوصفه العلم المركزي والبديل المفترض عن الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعله القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كله، والوحي المنزل على سيدنا محمد (ﷺ) هو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية. فعلم القرآن الكريم بوصفه وحيا منزلا على خاتم الرسل هو المنبع الذي يحدد العلاقات بين هذه الفنون الأربعة وهو مصبها.

ولا ينبغي للقارئ الكريم أن يتعجب من جعل د. المرزوقي التفسير مدارا للتاريخ الفكري في الفلسفة العربية كلها، لأن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يصدر إلا من قبل الفلسفات التقليدية التي لم يدرك أصحابها بعد علاقة المعرفة الإنسانية بنظرية الرمز والآية كما جاءت في القرآن الكريم: فقد جمع الكتاب المنزل بين الرمز الأمثالي الذي يقدم العرض الدرامي للظاهرات البشرية التاريخية (يُستعمل مفهوم الرمز الأمثالي هنا نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن الكريم للناس) والرمز المثالي الذي يقدم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية (يُستعمل مفهوم الرمز المثالي هنا نسبة إلى المُثل التي تحدد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية وجوهرا للكمال).

وما من شك أن إسهامات ابن تيمية وابن خلدون قد صيغت في مراعاة تامة للرمزين الأمثالي والمثالي. لقد كانت أهم مشاغل فكر ابن

تيمية متمثلة في التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين وهي مجالات تعين الاستخلاف في الأرض، أما ابن خلدون فقد كانت أهم مشاغل فكره متمثلة في السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ وهي مجالات تعين الاستعمار في الأرض. وإن التطابق بين المدخلين (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ) هو العامل المشترك الذي يبين الوحدة العميقة بين فكر الرجلين. فكلاهما أسس علمه على رؤية عميقة لفهم القرآن الكريم متحررة كليا مما وصفناه سابقا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون: وهكذا فقد وضع ابن تيمية فلسفة وجود أسست لعلم آيات الآفاق دون إهمال آيات الأنفس، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها. كما وضع ابن خلدون فلسفة تاريخ أسست لعلم آيات الأنفس دون إهمال آيات الآفاق، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن الفلسفتين تبقيان على التلازم بين وظيفتي الإنسان في الكون كمدخلين لفهم آيات القرآن نزولا من استخلاف الإنسان إلى استعماره في الأرض، أو صعودا من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى يكون محور تأريخ د. المرزوقي للفكر الإسلامي هو القراءات التي أنجزها المسلمون للقرآن، وهي القراءات التي لم تصل إلى ذروتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدته لحظة ابن تيمية بوضعه للسيميولوجيا العامة ولحظة ابن خلدون بوضع للسوسيولوجيا العامة. وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية المنهجية القرآنية بالقياس إلى الماضي الإسلامي والإنساني، فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز.

لقد كان المقصد المعرفي عند الرجلين هو إثبات أن آيات الآفاق والأنفس تؤكد أن القرآن هو الحق ومن ثم فهي تمدنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول: وهو ما تطلب من ابن تيمية إسقاط قانون التأويل الذي يرد ما يعارض العقل إلى معنى يحتاج إلى التأويل مع التسليم الضمني بأن ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز. أما ابن خلدون فقد عمل على التحرر من انحراف التيار

الأشعري المتأخر وعاد به إلى ما أضطر الأشعري إلى التحرر من الاعتزال وهو إدراك حدود العقل، ومن ثم فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

فكيف نكصت الأمة الإسلامية إلى العلاج الميتافيزيقي فعادت إلى ما تقدم على مرحلتي ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذا الداء؟ وكيف انحرفنا عن السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السَن فتقلد فعل السَن نفسه لا السَنَن التي سنها غيرنا فلا تمثل رد الفعل عليه) وكيف وقعنا في الفهم التجزيئي لفكر ابن تيمية فحصرناه في الممارسة الدينية في مسائل جزئياتية وحولنا الإسلام إلى نزعة غلو وتشديد. إن السلفية السوية بهذا المعنى هي الباقية على منهج السنة في فعل السن حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر الفلسفي الذي تحققت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني.

إن ما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والمحدودية الثقافية التي منعت المسلمين من إنتاج علم متصل بالعالم الطبيعي والتاريخي، فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير التي يمكن اعتبارها أدوات السلطان الروحي المحرف للوظيفة التحريرية للدين، كما أدخلتهم في عالم الاستبداد والاستئثار والبطش والأباطيل، وهي أدوات السلطان الزماني المحرف للوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. فتحول نظام الحياة الإسلامية إلى نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني، ممثلين من الناحية العملية بكثير من ممارسات الفكرين الفقهي والصوفي، ومن الناحية النظرية بالفكرين الكلامي والفلسفي. أما سعي المدرسة الفلسفية النقدية فقد كان نحو تعرية هذه الانحرافات وإنشاء تدريجي لمسالك من المقاومة الفكرية والسلوكية أوصلت الفكر العربي إلى بداية تفسير جديد يحرر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض) والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي.

إن الفكر الذي انتقده ابن تيمية، ومعه ابن خلدون، كان بسبب تجاهله البحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة، فحولتها إلى مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية، هذا الفكر كان همه الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان، بل نظم عقيدة تمكن من السيطرة على ضمائر الخلق؛ كما أن الفكر الذي انتقده ابن خلدون، ومعه ابن تيمية، لم يكن ليبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية همها الأول والأخير ليس فهم حقيقة السياسة، بل نظم خرافة «الجفر» والتنجيم لتوقع أعمار الدول ومساعدة الأسر الحاكمة على ضبط مصالحها وهو ما يرفضه القرآن رفضا قاطعا.

لقد بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية العلمية من أجل استعماره في الأرض على نظرية مُثل متعينة في الوجود الفعلي، ومن ثم على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسية مع الفصل البين بين عالمي الشهادة والغيب. لكن التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم مع الفقهاء في الجدل اللفظي التحليلي ضعيف الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني، كما تشبث المتصوفة بالشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطور الروحي للذوق الإنساني؛ بينما بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية الخلقية من أجل استخلافه في الأرض على نظرية أمثال نموذجية متعينة في التاريخ الفعلي، ومن ثم على دليل العلم العملي بحصيلة نفس التجربتين. لكن التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني، فضلا عن الاستبداد التربوي لسلطان العلماء الروحاني، فأصبح التاريخ عبارة عن صراع فرق طائفية وعصبيات بدائية، وهو ما انتهى إلى قتل فعل الإبداع الحضاري من أصله. بينما تبقى الخاصية المميزة للخطاب القرآني هو تأسيسه تكوين الإنسان على سلطة الحجة التي تكون دائما من عِبر التاريخ (الأمثال) أو من وقائع الطبيعة (المثل)، ثم موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبين الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم التاريخي). هذا

التأكيد على سلطة الحجة يقابله رفضه المطلق لحجة السلطة التي أصبحت محور التاريخ الإسلامي كله في النظر والعمل.

***

يتساءل د. المرزوقي أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته الدالة على انعطاف مسار الفكر العربي نحو الإبداع والتجديد مع الغزالي والذي بلغ ذروته النقدية مع ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما مرجعيتنا في الموازنة مع تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بالمناخ الثقافي الاجتماعي موجه لهموم الفكر والذي مكن الوعي الفلسفي العربي من النضوج في المسائل المعرفية والوجودية على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية مجرد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدعي ابن رشد في تهافت التهافت أم إن إشكاليات العلوم الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو الصلة المتبادلة بين فهم الوجود وفهم القرآن هي المنطلق، فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي هو السعي إلى فهم مدلول الآيات القرآنية الخاصة بالأفاق والأنفس؟

من المعلوم أن الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر الجديد. فمشروع «إحياء علوم الدين» الذي حاول الغزالي تحقيقه، يمكن أن نعده منتهى مراحل الصياغة الصريحة لمسألة تجديد العلوم من منظور إبداعي رغم أن الحل الذي اقترحه اقتصر على فهم ضيق للعلوم من منظور هو الإحياء بجذوة العاطفة الذوقية على مستوى المضمون (عارية من التصوف) وبنسقية المنهج المنطقي على مستوى الشكل (عارية من الفلسفة). ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمن بعدي كل عملية إصلاح جادة: لأنه أولا، تضمن نقدا نسقيا للوضع الذي آلت إليه العلوم الإسلامية وخاصة علمي الفقه والكلام وأصولهما؛ ولأنه ثانيا، تضمن محاولة نسقية لتقديم البديل عن هذه العلوم مستندا في ذلك إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوف، والثاني من الفلسفة دون ذهابه بالعلاج إلى منتهاه، لأن المصادر التي استمد منها الغزالي الدواء (نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية) كانت بدورها مريضة.

لقد سعى الغزالي بمحاولته إلى وضع شرطين للعلاج هما: «المنهج العقلي» و«الطريق الذوقية» ليحي الدلالات الروحية للفكر الإسلامي

الأصيل، فعمد إلى إضفاء طابع روحي على الفقه من خلال وصله بفقه الباطن والمعاني الخلقية، واجتهد في إضفاء الصفة المنهجية على الخطاب الديني الإسلامي بنظمه للمباني وتنظيمه للمعاني مستعملا الطرق المنطقية. لكنه للأسف لم ينتبه إلى ما في مصدر دوائه من داء، لعله هو السر في نكوصه إلى المدرسية الفكرية القاطعة مع روح الإبداع الإسلامي والتي بدأت تنشأ في ما تقدم عليه من إنتاجات فكرية ومنظومات مذهبية، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلتين: فأما الأولى فهي الظن بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرة واحدة وبدفعة واحدة من خلال ضخ شحنة روحية من التصوف وآلية منهجية من الفلسفة؛ والعلة الثانية هي الاقتصار على العلوم الدينية ظنا منه أن الدنيوية منها ليست دينية، ووقوفه عند المنظور الصوفي اعتقادا منه أن المنظورات الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينية لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوما «مابعدية»، أي علوما من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء ذاتها، بل تعلم المواقف منها وكيفية التعامل معها: مثال ذلك أن الفقه لا يستطيع الكلام على الاقتصاد لتحديد الأحكام الخاصة به إذا كان علماؤه جاهلين كليا بعلم الاقتصاد وبآلياته التي لا بد من تحصيلها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فقهي. فضلا عن أن الاقتصار على أحكام الاقتصاد ـ حتى لو فرضنا ذلك ممكنا ـ من دون علمه لا تنشئ معرفة اقتصادية من دون العلوم الطبيعية وذلك بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية، ودون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنية التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استنادا إلى الجهل بطبائع الأشياء، خاصة وهو مستند إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحول ولا تتبدل.

إن المنظور الصوفي لا يتحدد إلا بواسطة سلب معاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، وكأن مفهوم الباطن ليس متضايفا مع مفهوم الظاهر، ومفهوم الآخرة ليس متضايفا مع مفهوم الدنيا، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما دون معنى الآخر إلا إذا أخذنا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار. وتلك هي أحد أسباب الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية؛ كما أن تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يفيد إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس للإبداع العلمي. لكن المسعى النقدي بدأ مع الغزالي رغم محدوديته، وسيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكرية قد تثمر ثورة نظرية وعملية على الأقل في مستوى التصورات وإن لم يذهب بها إلى منتهاها التي لن تتحقق إلا مع النقد الجذري التيمي والخلدوني.

إن السؤال الذي ينبغي وضعه هنا يبقى هو التالي: هل كان مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي قادرا على إخراجه من هذا المأزق الفلسفي الباطني؟ هل كان فعلا مفهوما حال دون صاحبه والأخذ بالحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علما بهذا الطور الغيبي كما جاء ذلك في مضامين كتبه؟ ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الحلول الميتافيزيقية القديمة التي تؤدي حتما إلى الحل الباطني السينوي، أو إلى القول بضرورة اللجوء إلى تأويل أقوال الأنبياء لردها إلى أقوال الفلاسفة، فتتحول الأديان المنزلة إل أساطير هدفها التأسيس لسياسة تمكن من قيادة العامة في أفضل الحالات (وهو رأي الفارابي وإخوان الصفا) ؟

والحق يقال أن الغزالي لم يصل في نقده للميتافيزيقا إلى دلالة المفهوم الحد القائل بمحجوبية الغيب والمعلل لختم النبوة: فليس جوهر الوحي الخاتم إلا الإخبار والتذكير بأن الغيب محجوب عن الأنبياء أنفسهم فضلا عمن سواهم من العالمين، وكل ما عدا ذلك مما في الذكر الحكيم إنما يعود إلى حقيقة واحدة تؤكد على أن الوحي ليس إعلاما بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة.

وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضية العمل والتأويل التي لم تعد نتيجة للإلهيات الفلسفية بل هي مقدمة لها. إن العمل يتقدم على النظر في معادلة الفكر الإنساني رغم الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية. فكل النظريات ليست سوى تبريرات لدوافع عملية، سواء كانت واعية بذلك أو

غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائما في خدمة الدوافع العملية فردية كانت أو جماعية. وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي يتبناها الناظر وينطلق منها في تصوره للإلهيات، بحيث تأتي الوضعية التأويلية لخطابه الميتافيزيقي نتيجة لهذا المنطلق. وإذن، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي وأجراه على الميتافيزيقا يصبح أكثر قابلية للفهم لو أننا انطلقنا من البحث عن العلل الكامنة وراء قوله بعلم لدني مزعوم، الذي يؤدي لا محالة إلى التأويل التحكمي المطلق المؤسس للسلطان الروحي والزماني المطلقين.

ويمكن القول إن بعض الدارسين يعتقدون أن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا كما تحققت مع الغزالي ونقدها الجذري في كتابات كل من ابن تيمية وابن خلدون من بعده، ثم تعميمها في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حدود النقد الكنطي، إنما يتمثل في الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية إنما هي موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها دون الكلامية، بحيث إن بيان طابعها الجدلي للأولى يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقل كما هو بين من «المنقذ من الضلال» وكذلك من «الاقتصاد في الاعتقاد». فهذا الاعتقاد وهم، وسيظهر بشكل أوضح وأكثر عمقا في المدرسة الفلسفية النقدية العربية مع تعميم النقد على الإلهيات عامة فلسفية كانت أو كلامية تعميما صريحا، وهي الإضافة الأساسية التي ينسبها د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، فهما من اجتهدا بشكل أصيل من الوجهة الإسلامية في تحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربتين الحسية الخارجية (التجربة العلمية الطبيعية) والحسية الباطنية (التجربة الروحية الخلقية).

* * *

يمهد د. المرزوقي لكلامه على المدرسة النقدية الجذرية بمجموعة من الردود الاستدلالية الطابع لبيان محدودية بعض الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تصدر عن بعض من لا يعتبرون جدوى وواقعية الموازنة

بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الحركة النقدية الفلسفية العربية الإسلامية (التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون) والحركة النقدية في الفلسفة الأوروبية المسيحية (التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط).

يرى د. أبو يعرب أن هذه الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تتوجه على أطروحاته من قبل بعض الدراسين، إنما هي مقارنات تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف بين الثقافات ولا تبقي إلا على وجوه الاختلاف التي عندنا وعند الغرب والتباين في الجوهر النقدي الفلسفي. وإذ يقتصر د. أبو يعرب في الموازنة على الغزالي فالعلة ترجع إلى أن فكر ابن تيمية وابن خلدون لا نعلم - حتى الآن - لأعمالهما دورا مباشرا في مآل الفكر الغربي الحديث بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمه العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلم عليه قبولا ورفضا.

فهذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبه البينة أصحبت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط، وكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخلف ما أبدعه السلف الذي يصبح فيلسوفا بمجرد أخذ ما أبدعه ممن تقدم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر العقيم أن نفس السؤال ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السلف: ممن أخذ؟ وبذلك يتسلسل الأمر.

إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في اجتهاده في حلها وبحثه عن علاجها الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصد د. المرزوقي من المقارنة والموازنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا عيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل، فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة ووصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أي الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند

فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيجل خاصة السعي الحثيث إلى التخلص من مفعول النقد الكنطي. لكن هذا السعي لم ينجح بشكل كامل نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت مثلا بخصوص طبيعة المنهج الفلسفي لا ينبغي أن تكون مما ينفى لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حل الإشكالية المعرفية على حل الإشكالية الوجودية، بينما فعل الثاني العكس. فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وخصوصية الهموم الإنسانية في هذه الثقافة أو تلك، وتفرد نوعية العلاج المقترح من طرف هذا الفيلسوف أو ذاك لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة تبعا لاختلاف حقب التاريخ المتوالية.

والمهم بالنسبة لنا هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما، ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لِمَ كان مطلوب الرجلين جامعا في نفس الآن بين: البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي)؛ والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من مطلب ديني كما يتبين من خلال علاقة شكه بما قدمه إلى الكاردينال دو برول ومحاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري عليه. ذلك أن كلا الهمين الديني والفلسفي لا ينفصلان إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في طبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي؛ أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو، بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة، بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين و هو ما بينه د. أبو يعرب بوضوح في السابق.

والحق أن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منه فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود، والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات

لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك هو ما ينسبه د. المرزوقي إلى ذروة النقد الجذري الذي تم في ثقافتنا، مما جعل وضع إشكالية تأسيس علوم إنسانية على علمها الأداتي الأساسي (فلسفة التاريخ) يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون)، وعلى علمها الغائي الأساسي (فلسفة الدين) يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية السائدة (ابن تيمية). وإذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

وأما الاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي، فهو يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت، إذ إن كنط يواصل ما شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالحضور الواضح للهم العملي في النقد، وهو النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف، بل إن الموازنة لن تكون عادلة ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط، حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي: فالتشكيك في بداهة السببية بوصفه نموذجا من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة. وهذا هو ما يمكن أن نعتبره هيوميا وغزاليا في آن، وهو يمثل الوجه الإبستمولوجي من المعرفة في النقد؛ والجدل المتعالي الذي هو الهم الأول والأخير في تهافت الفلاسفة هو ما يمكن أن يعتبر كنطيا وغزاليا في آن واحد: وهذا ما يمثل الوجه الأنطولوجي من المعرفة في النقد، أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحول إلى جدل تتراجع فيه الأدلة.

وبذلك يتبين أن فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت)،

والوجه السالب. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنه يجمعها في مسالة واحدة هي الاقتران والضرورة العقلية.

أما النقد الجذري الذي ينسبه د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، بالنسبة لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان بإمكانه أن يثمر انطلاقة جديدة في الفكر الإسلامي ويفتح الفكر العربي على منعطف نقدي إبداعي جديد، فقد وجد في طريقه ردود فعل ألغت أو كادت أن تصفي شحنته النقدية ومحصول ثمراتها. فما ذَلَّلَه الغزالي من عقبات لم يصبح حصيلة إيجابية يمكن البناء عليها، بل إن ما تلا في مجرى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ، حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي.

فقد انطلق النقد الجذري التيمي الخلدوني من حركة ردود على نقد الغزالي تضافرت على تأسيسها وتدعيمها جهود مجموعة من المدارس الفكرية، أعادت للفنون الخمسة صلابة الجمود الذي كان يحول دون تحقيق أهداف النقد المحرر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية والتفسيرية أصبحت رصيدا عمليا شرعيا ونظريا عقديا مشتركا توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدونة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (رسائل إخوان الصفاء)؛ فضلا عن الخليط العجيب من الفلسفة والكلام والتصوف والسحر والتنجيم الذي عاد بكل قوة فأصبح يشكل المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم هو رسالة خاتمة موجهة إلى كل الكائنات المكلفة. وهكذا توقف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفا شبه تام، فأصبح عمل المجتهد منحصرا في تأويل الرصيد السابق للفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي بصيغة تضفي عليه نوعا من العقلنة والتبرير لبعض ما كان يعتقد كأنها حقائق نهائية لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات

والوساطة الصوفية والفتاوى الفقهية والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي.

ومن ثم فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحا وأغلقا بسرعة دون أن يكون لهما أي تأثير يذكر على المسار المستقبلي للثقافة الإسلامية قبل العصر الحديث. فلكأن نقدهما والحلول التي قدماها لم تحدث أصلا، وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنما يكون بما يسمح به هذا المناخ. ذلك أن نقدهما تصدى لوضعية تميزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في سعيهما غير قابل للفهم فضلا عن أن يكون مؤثرا، بل إن ما فهم منه كان العكس تماما لتعلقه بوجهه المغالي في الرد على الخصوم: فأما الأمر الأول فتمثل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي)، وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي)؛ وأما الأمر الثاني فتمثل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكنا (كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي عودة إلى أفلاطون) بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي رد على تهافت الفلاسفة، فإن موقفه يمثل الدلالة التي تؤيد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي للميتافيزيقا عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأن ما نقده ليس ما كان فلسفيا في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة، فأفسدوها به حيث أن ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام، فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، وكانت له نتائج كارثية على مسار الفلسفة عندنا كما يجزم ابن رشد. وبذلك فقد كان الهم الأساسي للشروح التي قام بها ابن رشد هو الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوره حقيقة العلم الفلسفي النهائي، الذي قال عنه الفارابي في كتاب الحروف إنه قد «تم فلم يبق إلا أن يتعلم ويعلم».

وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكرا نقليا وظيفته الشرح والتعليق

على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس تجاوزها بمحك عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يرد ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها، أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

ويمكن القول إذن في النهاية إن النقد الجذري سيكون موجها إلى ابن سينا والغزالي وسيطا بين المدرسيات المرممة، والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوف؛ ولما كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون) لم يصل منها شيء يذكر - في حدود ما نعلم الآن - إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتد به في المرحلة التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها للفكر العربي الإسلامي الدور الفعال، فإن أثرهما كان غائبا بصورة شبه مطلقة. لكن الأدهى من ذلك كله هو أن هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام على دورهما في الفكر العربي بعدهما. ومعنى ذلك أن المذكور منهما هو الصورة العدمية التي لهما في الفكر الغربي. فابن تيمية وابن خلدون يتم الاشتغال عليهما في الفكر الحديث ولكن يذكران في هذه الأعمال الفكرية في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي المتمثل في التحذير من الكلام والفلسفة والتصوف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي، لأن لابن رشد منزلة أهم في المنظور الغربي الذي يقلده الحداثيون عندنا، لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من الحداثيين أن كل نقد للفلسفة هو خروج عن التفلسف، ولم يجرؤ أحد منهم على تعميق دلالة هذا النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نحيا فيه الآن. فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذن العمل الفكري الثوري الذي انطلق من هذه التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي. ويمكن أن نحدد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتم بنقده كل منهما رغم أن هذه

المجالات واحدة لأن مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع: فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع: التوليفة الفلسفية الفقهية مع ابن رشد، والتوليفة الفلسفية الصوفية مع السهرودي، والتوليفة الكلامية الفقهية مع الرازي، والتوليفة الكلامية الصوفية مع ابن عربي؛ بينما عالج ابن خلدون بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند نفس أصحاب المدرسيات الأربع، تسليما منه بأن الإصلاح التام يتأسس على العملي والشرعي وأن ذلك يتضمن استتباعا إصلاح النظر والعقد للتحرر من الجمود، وهي مسلمة تقابل التسليم النظري الذي أعتقده ابن تيمية.

إن أهمية فكر ابن تيمية لا تتبين إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج نفس القضايا وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسس لثورة فلسفية عارمة تغير الميتافيزيقا كلها دون الذهاب بعمله إلى غايته، أعني المتمثل في إصلاح العمل والشرع كمنتهى يمكن من إصلاح النظر والعقد. والثاني يطبق نفس الثورة على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال، دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أي إصلاح النظر والعقد. وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان بالتوازي دون أن يكون أي منهما هو الأساس منفردا، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: معاني الإنسانية. إن عمل ابن خلدون مساعد إذن بشكل كبير على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية، وهي الوجهة التي تحرر فكره مما ارتد إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته سابقا.

لذلك يرى د. المرزوقي أن الهدف من الموازنة التي جعلها موضوع هذه الدراسة هي البحث في ما قدمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثم للوفاء للرسالة الإسلامية. ويرى أن مجهود المدرسة النقدية الألمانية ليست إلا محاولة لتحقيق نفس الأغراض التي

يصفها في هذه الدراسة خاصة وقد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعية، في حين أن ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (الإصلاح) وبدأت تستعد للثورتين النظرية والعملية فكان هم المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وبفهم ذلك نفهم علة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين وذلك من الغايتين التاليتين اللتين سعيا لتحقيقهما: الغاية الأولي هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ ومابعده) تأسيسا لثورة وجودية عندهما، إذ إن الأول نقد فلسفة المنطق وما بعد الطبيعة التي تؤسس لوحدة الوجود التابعة بدورها لمادة العمران والمعممة على الشعوب المحكومة؛ والثاني نقد أداة التأريخ وما بعد التاريخ الذي يؤسس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبررة لاستبداد النخب الحاكمة؛ والغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين تحرر من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ، بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما. لذلك يمكن لنا أن نعتبر أن هم ابن تيمية وابن خلدون كان ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي: فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة لما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية؛ وكان هم الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلة مما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ. والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثل في خاصية تفهمنا لمآل عمل الرجلين رغم الإهمال الذي حصل لبعدهما الثوري، الذي ألغى كل مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما.

ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي تحول إلى نقد هدمي - عند بعض أتباعه -عندما فُصِل عن قصده الموجب، بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق لإصلاح العقد والسلوك. وظل في المقابل الوجه النقدي الثاني

المصحوب بفقه سد الذرائع هو الغالب على عمله، فباتت الفلسفة لذاتها هي أصل الداء الذي تصدى له، وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط من قبل مستعمليها. وفي ذلك تكمن علة المآل السلبي لفكر ابن تيمية النقدي من بعده: فقد ظن مُوَظِّفُوه من نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق، الذين يعترضون على الانحراف الذي سقط فيه المتفلسفة والمتصوفة، أن ما يمثل حقيقة فكر ابن تيمية هو النزعة المتشددة في البحث عن صفاء كلامي إلى حد تحويله إلى مدرسيات ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في شكليات وتقليد سلفي كما تجسدت لدى أتباعه المدرسيين، وهو ما يحيل إليه د. المرزوقي باسم خاص هو المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الكوني الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإن ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي، بل وجهه البنائي ليس في ذاته كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوره قراؤه مناسبا لهم إيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث. خاصة والرجل يدين بعدوته إلى الحياة الفكرية للغرب بحيث إن النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها، قيسا لقوانين الأعيان على قوانين التصورات في الأذهان. وفي ذلك أيضا تكمن علة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية ودور العامل الاقتصادي وأنماط الإنتاج وتم نفي البعد الرمزي من الفاعلية العملية، فأهمل أساس اكتشافاته النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحددات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني، أي رمزي القوة اللذين هما المال (تعينا لفاعلية الاقتصاد) والحامية (تعينا لفاعلية القوة). والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

* * *

ينتقل د. المرزوقي في المقالتين: العاشرة والحادي عشرة من هذا الكتاب لعرض ما يعتبره منتهى النقد الجذري الذي تحقق مع الثورة

التيمية والثورة الخلدونية، ويبين الآفاق الواعدة التي فتحها فكر هذين الرجلين من أجل تأسيس الإبداع الفلسفي على أسس مستمدة من القرآن الكريم، وهو ما أخطأته المحاولات الفكرية والمذهبية السابقة، إذ لم يستثمر أعلام الفكر الإسلامي المنظور القرآني في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. وبعد ذلك ينتقل د. المرزوقي إلى المقالة الثالثة عشرة فيكتفي فيها بعرض عام وجيز لأهم مسائل الكتاب الخاص بالمثالية الألمانية والذي قام هو نفسه بترجمته، فاجتهد لكي يبين فيه المنجزات العامة في ما يتعلق بالفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي ما يرتبط بالفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وتعرض إلى بعض المسائل المنهجية وأدوات المعرفة مع بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. أما بقية المقالة فقد خصصت للموازنة ودرس المسألتين اللتين تمثلان العمود الفقري في لب الفكر الفلسفي الواصل بين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. وإذا كانت هذه الموازنة متعلقة بمرحلة القرون الوسطى، فإن د. المرزوقي يؤكد على أن العصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظن البعض، بل هو العصر المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل في فرعها النقدي خاصة قد حددت منظورا جديدا يدور حول مسألة فلسفة الدين التي هي أهم شواغل ابن تيمية، ومسألة فلسفة التاريخ التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

ويهدف العرض الوجيز الذي قدمه د. أبو يعرب لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين العربية والألمانية بفضل ما ينسبه إلى الرجلين من دور مكن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أي ما حصل من ذلك أولا في الماضي، وما لا يزال ممكن الحصول ثانيا بحيث تبقى الفلسفة العربية الإسلامية أفقا مفتوحا قابلا للاستئناف حتى وإن مرت عليها فترات كانت فيها غائبة عن التأثير والفعل التاريخي. وقد شمل الكلام على هذه الإنجازات المسائل التالية التي اختار د. المرزوقي أن يترجم فصول الكتاب المتعلقة بها: ١- التمهيد (الذي ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب؛ ٢- المعرفة والعلم (وقد اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين؛ ٣- التاريخ (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه

المقارنة مع ابن خلدون خاصة؛ ٤-الدين (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكن أفق المثالية الألمانية ليس مقصورا على ما ورد في الكتاب المترجم من عناصر ومعلومات، بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا مراحلها فقسماها إلى مرحلتين: إحداهما المرحلة الموجبة التي أسست المثالية الألمانية ويمثلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية (فشته وشلنغ وهيغل)؛ والثانية المرحلة السالبة التي تمثل الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم، ويمثلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيرجكيجارد. لذلك فإن الموازنة التي يعقدها د. المرزوقي تجري في أفق أشمل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم فقط، لأن ما ينسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة لا يقبل الحصر في ما ركز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

لقد كانت طريقة كتابة متن الكتاب متضمنة للخطة التالية في علاج المسائل التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية التي ينبغي موازنتها مع الفلسفة النقدية العربية: مسألة وحدة الوجود، مسألة الحرية الإنسانية، نظريات القانون والتشريع، مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا، علاقة الأخلاق بالدين. وبعد هذا العرض ينتقل د. المرزوقي لإنجاز ما وعد به خلال فصول الكتاب وهو الموازنة بين الفكرين النقديين العربي والألماني. (نحيل القارئ الكريم على المقالة الثالثة عشرة للإطلاع على التفاصيل)

لعل خصومة وحدة الوجود المتعلقة بكيفية تصور الله وبدور الإنسان ومنزلته في الوجود هي من أهم النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات دلالة. فأهم معركة لمؤسس فلسفة الدين في الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعينيها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود. وكذلك كانت أهم معركة لمؤسس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في نفس التعينين. ذلك أن هذه الخصومة التي حمى وطيسها في المثالية

الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب بل هي بالجوهر فلسفية لارتباطها بالإلهيات الميتافيزيقية.

وهذا يبين أن المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية هو وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود وحرية الإنسان. ونفس هذه الإشكالية هي المحرك الأساسي في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون.

وينبه د. أبو يعرب أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ نقدية إبداعا مطلقا، بل كل ما كان ممكنا لهما هو إبداع فهم تجديدي لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي. فكانت مرجعية المدرسة النقدية العربية هو نقد تحريفات القرآن لإعادة فهم قيمه فهما يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، أما المدرسة النقدية الألمانية فكانت مرجعيتها نقد يصلح فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهما يطابق الإصلاح البروتستنتي.

لقد ركز القرآن على التلاحم بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان، فكان في رؤيته متعارضا مع المنظور الفلسفي والصوفي السائد وما ترتب عليهما من نفي لأهمية المادة والبدن حتى اعتبرهما مصدر كل البلاء فظنهما منافيين للأخلاق والقيم، وهو الأمر الذي يتبين خاصة في قتل البدن في التصوف، وفي زعم الفلاسفة أن البعث لا يكون إلا روحيا احتقارا للبدن. لكن الإسلام أحدث ثورة في هذا المجال فأعاد بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان يوليه الفكر النقدي منذ الغزالي لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيبا صريحا لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن. أما مستند نفاة الجسد فكان التحقير الفلسفي القديم للمادة واعتبارها مصدر الشر. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلة وجودية كما يرمز إلى ذلك التوكيد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحية باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة

التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحية وعلى الرياضة البدنية بما فيها من حركات ذات صلة بأهم مفاصل البدن.

* * *

وفي الختام، وبعد هذا العرض الذي طال كثيرا، سيكتشف القارئ الذي له إلمام ببعض قضايا التراث من فلسفة وكلام وتصوف وفقه وأصول، أن الدكتور المرزوقي في هذا الكتاب يخرج قارئه من حياديته ويورطه في جذرية الأسئلة التي يطرحها عليه بخصوص رؤيته لتراثه الثقافي. فلا يبقى وضعه الفكري على حاله بعد قراءة هذا الكتاب؛ وقد آن الأوان لإنجاز مراجعة لأحكامنا على أعلام المدرسة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) التي يرجع الفضل إلى د. المرزوقي في التنبيه إلى أهميتها وآفاق الإبداعية التي يفتحها منظورها الفلسفي.

المقالة الأولى

خصائص المرحلة العربية
ومنهجيتها الفلسفية والدينية



الفصل الأول

«الطريقة ذات القبلتين» استئناساً بطريقة العلاج القرآنية(*)

نستعير وصف المنهج بصفة «ذي القبلتين»[1] المدبرة والمقبلة نستعيره من الطريقة التي نجدها في نهج القرآن الكريم لتقويم التجربة الروحيّة الكونيّة التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. ففيها ليست التجارب الروحية المتوالية جزراً منفصلة بعضها عن بعض بل

(*) وكان يمكن لهذه الطريقة أن تخرج الفكر الإسلامي من مأزقه، أعني من أصل كلّ حروبه الأهلية بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوّف ثمّ من الاتحادين المتقابلين بين الفقه والكلام ضد التصوّف والفلسفة، وأخيراً كل الفنون الدينية ضدّ الفلسفة. وكل من حاول تجاوز مآزق الفكر العربي الإسلامي وخاصةً مفكرانا لجآ إلى هذه الطريقة التي تبني المستقبل على الفحص النقدي للماضي بل إن هذا المنهج هو المنهج الأعمّ في الفكر الفلسفي، لكنّ الغالب منه على الفلسفة منذ أرسطو الذي استعملها في مقالة الألف من كتابه **في ما بعد الطبيعة** هو الاقتصار على أحد مستوييه أي المستوى الأفقي منه مقارنة للفكر بما قبله وما بعده من دون المرجعية الخارجة عن القول.

(١) وكلتا القبلتين ذات مستويين: مستوى **أفقي** يقارن الظاهرة بما قبلها وبما بعدها، ومستوى **عمودي** يقارنها بما دونها (موضوعها) وما فوقها (علمها أي ما هي موضوع له). وبذلك تتحدّد أربع جهات: القبلتان والمستويان لكل قبلة فيحدث المربع الذي نواته أو قبلته هي مركز التطابق الفعلي بين ما في الأذهان وما في الأعيان قدر الإمكان. والغالب على الفكر الفلسفي الاقتصار على المستوى الأفقي لكونه يعتبر المستوى الأفقي من مجال المعرفة العلمية لا المعرفة التأملية. وبذلك تكون المعرفة العلمية أتمّ من المعرفة التأملية: لأنها تنتقل من مجرد الالتفاتين أفقياً لماضي المعرفة ومستقبلها في مستوى التصوّرات والنظريات إلى علاقة الماضي والمستقبل بالموضوع من خلال ممارسات الحاضر وما تبيّن من قصور في النظرية بالقياس إلى تفسير الظاهرات التي هي موضوع البحث.

هي تجارب كونية يحصّلها السالف ويجوّدها الخالف لاستكمال اجتهاد الإنسان في معرفة الحقيقة وجهاده لتحقيقها. وفرضية هذا العمل هي دعوى مستمدة من هذه النظرة القرآنية القائلة بوحدة التجربة التي كوّنها النوع الإنساني وكونته[٢]: التجربة العقلية التي تعيشها الإنسانية مثلها مثل التجربة الروحية تقبل التقويم بالطريقة نفسها لاتصافها بالخاصية الكونية نفسها التي تجعلها ثمرة الجهد الإنساني المتساوق في المعمور من الأرض والمتوالي على مرّ العصور وتوالي الحضارات.

لذلك، فنحن نستعمل المنهج نفسه في هذه الدراسة لتقويم تجربة الفكر الفلسفي الكوني، معتمدين على مقارنة الموقف المنهجي المناسب لعرض تكوينية الفكر الفلسفي في النظر والعمل على حد سواء بالمنهج الذي حدّده القرآن الكريم في عرضه النقدي لتكوينية التجربة الدينية الإنسانية في العقد والشرع على حد سواء. ويقتضي هذا المنهج التسليم بمبدئين تميّز بهما موقف الرسالة الخاتمة من تاريخ الفكر الإنساني وهما مشروطان في فهم كل مراحل الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي في حضارتنا:

(٢) ومعنى ذلك أننا نرى تناظراً تاماً بين بعدي الفكر الفلسفي وبعدي الفكر الديني فالنظر يناظره العقد(=معرفة مصحوبة بدرجة من الجزم هو التصديق الإيماني بالمقارنة مع التصديق المعرفي) والعمل يناظره الشرع (=سن عملي مصحوب بدرجة من الحكم الجازم بمعيارية المحكوم به للمحكوم له). ما يعني أن العلم والعمل متلازمان بحيث إن كلاً منهما فيه من الثاني وجه، وهو مشروط به. ومع **ذلك** فالتشارط لا يعني وحدتهما. ولهذا التناظر دلالة عميقة بما يمكن به من معرفة ما يضيفه الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي بحيث إن الفكر الفلسفي يعدّ فقيراً بالقياس إلى الفكر الديني، وهو قد ازداد ثراء عندما أدرك الفلاسفة ذلك فأصلحوا النظر والعمل بأن أضافوا لهما ما كان ينقصهما حتى يصبحا مطابقين لما ينبغي أن يكونا عليه. ذلك أنّ الزعم بأنّ النظر ليس عقداً يفقده بعده الإبستميك (العقدي=المعبر عن درجات العقد) ولا يبقي له إلا على بعده الإبستيمولوجي (العلمي= المعرفة الموضوعية التي تتصوّر بمعزل عنْ العقد) فيوهمه بأنه موضوعي بإطلاق بحيث إن الفلاسفة يزعمون أنّ العلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه وليس على ما هو عند المعتقَد في هذه المطابقة التي هي بالضرورة مطابقة مؤقته في حدود العلم الحاصل حينئذٍ وفي حدوده بصورة مطلقة إن صحّ أنّنا نصل إلى لحظة يكون فيها علم الإنسان قد بلغ تمّه. كما إن الزعم بأن العمل ليس شرعاً يفقده بعده ذا الصلة بالإبستيميك (=المعبرة عن درجات العقد الحكمي) ولا يبقي له إلا على بعده ذي الصلة بالإبستيمولوجيك (العملي=المعبر عن العلم بالقيمة الخلقية). من هنا جاءت نظرية الأحكام الخمسة في الفقه الإسلامي: فالفعل الخلقي يمكن أن يكون متروك التقويم وهو الحد الصفر الذي يتساوى فيه الحكم ثم ينقسم الفعل إلى الموجب بدرجتيه المستحب والواجب والسالب بدرجتيه المكروه والمحظور.

فأمّا **المبدأ الأوّل** فهو مبدأ الوحدة الإنسانية التي تتأسّس عليها وحدة تاريخ الفكر الإنساني مجالاً لتطبيق منهجية القبلتين المدبرة والمقبلة في تقويم السعي نحو الأهداف نفسها.

وأما **المبدأ الثاني** فهو مبدأ التصديق والهيمنة الذي تأسّس عليه استكمال الخالف لاجتهاد السالف وجهاده مع استدراك الأول على الثاني أو نكوصه عنه من دون نفي للحق أياً كان مأتاه.

فتجربة الفكر الفلسفي الإنساني وتكوينيتُه مجانستان لتجربة الفكر الديني الإنساني وتكوينيته إن لم يكن بسبب وحدة التجربتين الجوهرية ومُجرى عودتهما الفكرية (إدراكاً وتحليلاً) والوجدانية (شعوراً وتأويلاً) على ذاتهما لتحصيل الوعي بمقوّمات موضوعهما وبوعيهما وبمحدّدات ممارستهما له الممارسة النظرية والعملية فعلى الأقل بسبب تلازمهما في السلطان على الوعي الإنساني والتنافس عليه في كل تجربة تاريخية معلومة للحضارات الإنسانية. ومن ثَمّ فنحن نعتبر الموقف المنهجي المناسب للكلام عن المقارنة بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي) مثاله الأعلى هو الموقف المنهجي القرآني في علاج تجربة الفكر الديني الكوني الذي تمثّل التجربة الدينية الإسلامية العينة الأمثل تمثيلاً لذروته الروحية. نقيس الأولى على الثانية من حيث قابليتهما لاستعمال طريقة **التصديق والهيمنة** في الاتجاهين رمزاً إليهما بـ **القبلتين** اللتين عرفهما الإسلام باعتبار عرضه لتجربة الإنسانية الروحية قد جمع بين توجهين فكريين:

أحدهما يمثل توجّهاً نقدياً موجباً للماضي بمنطق التصديق والهيمنة وترمز إليه القبلة الأولى.

والثاني يمثّل توجهاً استراتيجياً للمستقبل بمنطق التجويد والاستكمال وترمز إليه القبلة الثانية[٣].

---

(٣) لا يعني تغيير القبلة التخلّي عن منهج القبلتين، بل يعني أن هذا المنهج يقدّم التوجّه إلى المستقبل على التوجه إلى الماضي الذي يصبح بخلاف ما آل إليه الأمر في فكر المسلمين من عكس التوجّه، فيكون المنهج القرآني قد جعل فهم الماضي في خدمة المستقبل بدلاً من جعله قيداً عليه. وهنا يبرز الفرق بين مفهوم السلفيّة السوي الذي هو سنّ وجمع بديلاً من مفهومه المرضي الذي =

ويمكن أن نعتبر الجمع المتوالي بين القبلتين في الصلاة نفسها التي حصل فيها التغيير رمزاً فعليّاً لتلازم التوجّهين إلى القبلتين، **إحداهما** ملتفتة إلى الماضي والغروب و**الثانية** إلى المستقبل والشروق تلازماً يتأكّد في الوعي الإسلامي من عدم التخلّي عن رمزية المسجد الأقصى في شعائر الإسلام. فتكون لحظة التحوّل من القبلة الأولى إلى القبلة الثانيّة في الصلاة نفسها دالّة على انتفاضة طفرية حصلت في الوعي النبوي؛ إذ أدرك الصلة بين التوجّهين المتلازمين والمتزامنين حتماً في كل فعل عقلي هو ذاته صلاة روحية ولحظة وجودية وصلة بين حيّ الماضي وحيّ المستقبل في صيرورة الفعل العقلي والروحي المتساميين: نظرياً ملازماً للعقدي (علاقة الحقيقة بالإيمان)، وعمليّاً ملازماً للشرعي (علاقة القانون بالأخلاق)[٤].

لذلك، فليس من المصادفة أن كان التوجّهان عينهما التوجهين المنهجيين الملازمين للنص القرآني في قصّه التجربة الدينية الإنسانية أحداث ماضٍ وحديثاً يقصّها وحديث مستقبل يعدّ لأحداثه. وكلّ ذلك يجري خلال حاضر التجربة الإسلاميّة التي هي فعل تاريخي عيني من حيث هي أحداث (بناء دولة الإسلام سلماً وحرباً) وحديث (نجوم القرآن وحديث الرسول الأكرم) يحدثان فعليّاً فيحقّقان التلازم بين العقد والشرع، وبين النظر والعمل تلازم هو في تحديث لا يتوقّف كما تبيّن عقيدة المسلمين القائلة بالمجدّد على رأس كل قرن. وبذلك يكون بوسعنا أن نحلّل مقوّمات المنهج ذي القبلتين، المنهج الذي نستعمله فنحدّدها على

= تحوّل إلى تقليد السنن الماضية عوض فعل السن نفسه، فتقليد السنن الماضية هو مبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» المذموم قرآنياً.

(٤) وجوهر الثورة النقدية التي سنصف في تاريخ فكرنا يتمثّل في الوعي الحادّ بما يقتضيه هذان التلازمان في مستوى القلب والجوارح: فتلازم النظر (فلسفياً) والعقد (دينياً) في المستوى القلبي وتلازم العمل (فلسفياً) والشرع (دينياً) في مستوى الجوارح هو الذي يجعل الفلسفة والدين غير قابلين للفصل إلا منهجياً: فكلاهما غاية الثاني إذ انطلقت من نظيره الذي هو نديده: إذا انطلقت من التجربة الدينية انتهيت إلى التجربة الفلسفية وإذا انطلقت من التجربة الفلسفية انتهيت إلى التجربة الدينية. ومن ثَمّ فكلاهما غيّر عند أخذه منطلقاً وأخذه غاية، وكلاهما لا يكتمل إلا بالجمع بين البداية والغاية، فلا دين إلا فلسفي ولا فلسفة إلا دينية، إنهما تجربة واحدة تجمع بين الفرقان العقلي والوجدان الروحي في آن. وكل من لم يعش هذا التلازم والتداغم يصحّ عليه قول شيخ الإسلام في الأنصاف.

النحو التالي قياساً على ما حصل بالفعل في تأسيس القرآن الرسالة، من حيث هي عرض نقدي للتجربة الروحيّة الإنسانية وفي تحديد القبلة خلال تأسيس أمة الإسلام في التاريخ الفعلي:

فالاتجاه المدبر ترمز إليه القبلة الأولى ويمثّل هذا الاتجاه عودة نقدية لفحص الماضي من لحظة نزول القرآن إلى كل ما تقدّم عليه لعرضه عرضاً فاحصاً بمنهج التصديق والهيمنة القرآني الذي يهدف إلى فهم التجارب الدينية السابقة لتحديد علل فشلها أو علل النكوص الذي تلاها جميعاً ومن ثَمّ لبيان الحاجة إلى الرسالة الكونية الخاتمة ببعديها حدثاً وحديثاً، ومنهجه: التصديق والهيمنة. والهدف هو التحرّر من الجمود الذي يرمز إليه منطق «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»، أعني منطق سلطان الماضي الحائل دون التجدّد الدائم في التجربة الروحية. فيتمّ بهذا التحرّر من تقليد الآباء فتح المستقبل على مصراعية ولا يكون معنى السلف جمود الماضي بل معناه حيوية المستقبل، فيكون السلفي من يسلّف القادمين لا من يحكي الماضين، فالسلف هو السبق بالقياس على المستقبل. ومن ثَمّ فهو صاحب السنّ المتجدّد بصورة لا تتوقّف، وما الحاجة إلى المجدّد الجذري في كل قرن إلا عبارة عن بلوغ الذروة في التجديد المتراكم إذ يتحول إلى طفرة تجديدية أشار إليها ابن خلدون في كتابة التاريخ عندما ميّز بين ضربي التاريخ القصير منه والمديد[٥].

والاتجاه المقبل ترمز إليه القبلة الثانية أما الاتجاه الثاني فهو البدار لتخطيط المستقبل الذي هو تاريخ البشرية من لحظة نزول القرآن[٦] إلى

---

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، خطبة **المقدّمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٢٤-٢٥.

(٦) إن لحظة نزول القرآن هي مركز التاريخ الكوني، فهي تتوسّط بين ما تقدّم من التاريخ الإنساني من بدء الخليقة وما تأخر منه إلى غاية وجودها. وما تقدّم على نزول القرآن يشبه ما قبل تاريخ الإنسانية ذي المشروع غير الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها المشروعة. وإذاً، فتاريخها الحقيقي الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها لم يبدأ إلا يوم أصبح الدين سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة وبالوسائل التي للإنسان من حيث هو إنسان فطرة مؤلفة من مكونات خلقته ومعايير خلقة وما يبدعه بفضلهما. ويرمز ذلك إلى المعنى الآتي: فالتاريخ لا يكون فعلاً إنسانياً بحق إلا إذا كان تحقيقاً لمشروع روحي وعقلي بوسائل التحقيق التي يعمل بها الإنسان من حيث هو مدرك لمنزلته القابلة للتحديد بكونه مستعمراً في الكون (أي معمِّره ليستمد منه) ومستخلَفاً فيه (أي يحافظ عليه لكونه مَعينَ مددِه المادي بمادته، ومَعين مددِه الروحي بدلالته وبدلالة هذه العلاقة التي هي عين منزلة =

يوم البعث تحديداً استراتيجياً لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي حديثاً وحدثاً بعد تحديد علل فشل التجارب السابقة في الاتجاه المدبر. ومنهج تحقيق المشروع الإنساني المقبل ـ الذي هو استراتيجية توحيد البشرية حول القيم القرآنية بمنطق السياسة المحمدية[7] ـ هو الجهد الإنساني النظري والعملي بوسائل الفعل التي يستمدّها من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها[8] وهو

= الإنسان): وذلك هو معنى سنريهم آياتنا في الآفاق (العالم) وفي أنفسهم (هذه العلاقة بالعالم) حتى يتبين لهم أنّه الحق (أي التاريخ بوصفه تحقيقاً لمشروع يحدّده ما بعد التاريخ الروحي والعقلي). وهذا هو مضمون الرسالة الخاتمة كما يفهمها الفكر الإسلامي بأصنافه الأربعة وبأصله الذي هو ليس شيئاً آخر غير تفسير القرآن الكريم.

(٧) وتلك هي علّة جعلي إياه موضوع التفسير الفلسفي للقرآن الكريم؛ إذ كما سنرى في خلال هذا العمل يمثّل التفسير العلم السيد الذي يجمع بين مطلوب ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ من دون وهمهما الرئيس الذي يردّ الوجود إلى الإدراك. وتلك هي مرجعية المدرسة النقدية العربية التي بلغت ذروتها عند شيخ الإسلام نظرياً عقدياً وعند ابن خلدون علمياً شرعياً، وكان هدفي التوحيد بين المبلغين ببيان ما حالَ دون التوحيد بين المشروعين وأدّى إلى فشل الإصلاحين، بل إلى تحوّلهما إلى عكس ما قصد إليه صاحباهما.

(٨) ولا بد هنا من التشديد على أمرين من غفل عنهما لن يتيسّر له فهم الثورة التي حصلت بفضل نزول القرآن الكريم. فعلى المستوى النفسي نجد تبرئةً جذرية لكل قوى النفس الغريزية وأهمها الجنس بفضل تبرئة الجسد والمادة، تبرئتهما ممّا وصل بهما من تدنيس فلسفي وديني سابقين: الجسد والمادة استعادا منزلةً وجودية مكرّمة تكريم آدم الذي خلق من أخس مادة بالمعنى الفلسفي والتي أصبحت أسمى المواد دينياً. وعلى المستوى الجمعي نجد تبرئةً جذرية لكل آيات القوة الإنسانية ورمزها الملكية (من هنا أهمية الأحكام المتعلّقة بحفظها) والسلطة السياسية (من هنا أهميّة حفظ النظام ورفض الفوضى). لكن هذه التبرئة لا تعني تسيب القوى بل هي تضبطها بأهم وازع سماه ابن خلدون الوازع الباطني أعني التربية الشرعية للأفراد والتشريع القانوني المؤسّس لقوة الدولة الشرعية للجماعات. ومن ثَمّ فسياسة الحكم وسياسة التربية هما أداتا تحقيق القيم في التاريخ وكلاهما محتاج إلى تبرئة القوى النفسيّة والسياسية ومعهما القوة التي هي شرط الحفظ السياسي بشرط كونها شرعية ومن ثَمّ فالجمع بين الشوكة والشرعية هما جوهر السياسة بالمعنى القرآني. وخلافاً لما يتصوّر الفلاسفة والمتصوّفة فإنّ القوى العقلية لا تعمل من دون القوى الغريزية الأخرى بل هي تموت بإماتتها: فاحتقار البدن وقتل الغرائز لا يقوّي الروح والعقل بل هو يزيلهما ويعوّضهما بأوهام من مطلقات هي بدائل تعويضية مرضية ممّا أعدّته خلقة الإنسان ليكون وسيلة الإشباع الوحيدة الممكنة بما في ذلك الإشباع الروحي في ذروته أعني يوم البعث. وما خرافة البعث الروحي من دون البدن إلا من جنس هذه الأوهام: فالإنسان بدن مروحن وليس روحاً قابلة للفصل المطلق عن البدن حتى وإن فصلت في إحدى مراحل حياته فصلاً بين بعدها الفاني وبعدها الباقي خلوداً في النعيم أو في الجحيم. وهذا الفصل لا يكون بالموت فحسب بل هو جار طيلة الحياة: في كل يوم يتغيّر البدن بالتدريج والتغيّر المطلق هو بعد الموت حيث ينمو البدن من جديد من أمر فيه هو سرّ روحنته التي هي حياته وعلة تغيّره الدائم في الحياة الدنيا.

التحرّر من قيس الغائب على الشاهد للإبقاء على المجهول المطلوب دائماً، بحيث تنقلب الآية فيصبح من الواجب قيس الشاهد على الغائب طلباً لما هو غائب فيه ومن ثمّ عدم الاقتصار على مظاهره والتجربة الغفل.

وتأثير الالتفات المدبر في الالتفات المقبل هو دور فلسفة التاريخ في بناء استراتيجيات المستقبل: فكيف يؤثر الاتجاه المدبر في الاتجاه المقبل إيجاباً؟ ذلك هو إيجاباً ما يجعل العودة إلى فهم الماضي درساً تاريخياً معدّاً للمستقبل في حالة فهم السلفية بمعنى السبق الدائم للمقبل من الإبداعات السبق الشارط لكلّ نهوض. وهو سلباً ما يجعلها نكوصاً إلى الماضي في حالة فهم السلفية بمعنى التكرار الدائم لما أبدعه الماضي ولم يعد مناسباً لما يحتاج إليه الحاضر فضلاً عن المستقبل. ومن ثَمّ فتاريخ التجربة الروحية كما يقصّها القرآن هي الجزء الأساس في التربية الروحية للأمة فضلاً عن دورها في التدبر والاعتبار وصلاً بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.

وتأثير الالتفات المقبل في الالتفات المدبر هو دور فلسفة الدين في إضفاء المعنى على الماضي:

وكيف يؤثّر الاتجاه المقبل في الاتجاه المدبر في الحالتين؟ فعودة المستقبل الدائمة على الماضي هي التي تعدّد معناه وليست هي في الحقيقة إلا تأويلاً محيياً له، تأويلاً يمكّن من تدارك ما فات فيه سلباً بالتحرّر منه وإيجاباً بالاقتداء بما فيه من قدرة على الإبداع الذي يصل الحاصل بالواجب في بعده المثالي نظرياً عقدياً والأمثولي عملياً شرعيّاً أعني أسلوبي القرآن في هداية العقل النظري والعقل العملي وفي توجيههما الوجهة المحقّقة لكرامة الإنسان. والتأويل هنا يأخذ معنييه الموجبين ويرفض المعنى المشروط بزيغ القلوب. فهو تفسير لأحداث الماضي وحديثه عنها وتحقيق لقيم القرآن في الواقع الفعلي بمعنى آيات الآفاق (علوم الطبيعة والكون) وآيات الأنفس (علوم التاريخ والإنسان).

والتفاعل المثمر بين أبعاد الزمان في وجود الإنسان هو أصل كل تدبر وتفكّر في الخلق والخالق لتجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو المثل نظرياً وعقدياً والأمثال عملياً وشرعياً: إن العلاقة بين حدث الماضي وحدث المستقبل، وبين الحديثين: المؤوِّل للحدث الماضي، والمخطِّط

للحدث المقبل في بناء الأمم لذاتها، تلك العلاقة هي جوهر الفعل التاريخي ذي المشروع الروحي والعقلي وهي المضمون الفعلي للرسالة الخاتمة. فالجمع بين القانونين المنهجيين اللذين سيطرا على الكلام والفلسفة والفقه والتصوّف (قيس الغائب على الشاهد وردّ المنقول المظنون غير معقول إلى المعقول المظنون مطلق العقلانية، ردّه إليه بالتأويل)، والمنافيين لفلسفة القرآن هما مدار كلّ محاولات التجاوز النقدي في الفكر الفلسفي العربي الذي مثّل نقلة بالقياس إلى الموروث من تاريخ الفكر القديم المتأخّر الموروث الذي طغى عليه شكل الخليط التلفيقي بين السحر والتنجيم، والعلم والدين والأساطير، كما يتبيّن من نموذجه المتعيّن في رسائل إخوان الصفا:

فمبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»

ومنهج «رد الغائب إلى الشاهد»

هما العيبان اللذان يجمع بينهما قانون التأويل الذي يردّ كل ما يتجاوز به الوحي العقل إلى العقل، والقصد بالعقل ليس العقل النقدي والعلمي، بل المعرفة الغفل التي كانت سائدةً (=هذا ما وجدنا عليه آباءنا في المعرفة) والتي تظنّ غاية المعرفة المطلقة التي يؤوّلون القرآن في ضوئها. ولعلّ كل التأويلات المزعومة فلسفيّة، وكلاميّة، وصوفيّة، وفقهيّة كلّها مجرّد ردّ ساذج لمعاني القرآن إلى السائد من المعارف في عصر من عصور تاريخ فكرنا كما يتبيّن من آراء القائلين بالإعجاز العلمي بمعناه الساذج الباحث عن القوانين العلمية بعد اكتشافها في تفسيرهم الاعتباطي لآي القرآن الكريم: **وثورة ابن تيمية النقدية ثورة على الجمع بين هذين الأمرين في قانون التأويل، وثورة ابن خلدون النقديّة هي كذلك ثورة على هذا الجمع بينهما وبالمعنى نفسه.**

لكن ثورة ابن خلدون كانت من منطلق أوضح ممّا انطلقت منه ثورة ابن تيمية؛ إذ إن صاحبها عيّن الداء الذي حام حوله ابن تيمية ولم يسمّه فسمّاه وهم رد الوجود إلى الإدراك ردّاً مفاده واحد. ولعلّ تسمية ابن تيمية هي مآل هذا الوهم عند القائلين بوحدة الوجود. ومن ثَمّ فكلاهما حدّد الداء الذي يمكن أن نفهمه من مدخلين متطابقين في الغاية وهما عين رد الوجود إلى الإدراك أو القول بوحدة الوجود من مدخليها التاليين:

١ ـ **المثالية المطلقة** التي هي غير ممكنة للإنسان وهي مقصورة على الله، إذ تكون المعاني من حيث هي مُثُل، هي عينها من حيث هي أعيان ولا تمييز بين العلم والمعلوم ولا بين الكلي والجزئي.

٢ ـ **المادية المطلقة** التي هي غير صالحة للإنسان لأنّها تنفي ما يتجاوز مداركه الحسية، وهي عين القيام في الأعيان الذي يكون عين المثالية المطلقة عند إضافتها إلى العلم الإلهي.

لكنّ ابن تيمية وابن خلدون حاولا تحرير العقل الإنساني من هذين الداءين، عندما كانت رئاسة الفكر العالمي بأيدي المسلمين الذين اجتمعت عندهم جداوله وتجاربه في نهر التجربة العربية الإسلامية، نظريها وعقديها وعمليها وشرعيها. وقد سعيا إلى صوغ الحلين المقبولين عقلاً ونقلاً:

٣ ـ **فتجريبية الحس الظاهر** هي السبيل الوحيدة للمعرفة والقصد منها إخضاع كل ما يبدعه العقل في النظر إلى محك الممكن من المطابقة مع ما ندركه ممّا هو موجود لنا في الأعيان المدرَك حسياً بالنسبة إلى العلم.

٤ ـ **وتجريبية الحس الباطن** هي السبيل الوحيدة للعمل والقصد منها إخضاع كل ما تبدعه الإرادة في العمل إلى الممكن من المطابقة مع ما ندركه من الواجب الموجود في الأذهان والمعتقَد وجدانياً بالنسبة إلى العمل.

ولما كان نظام الحياة الإنسانية ليس مقصوراً على هذين البعدين بل يتوسّط بينهما وبينه نظامان من المعايير ليس منهما بد في العمران البشري (الوجود المشترك المتعلّق بسد الحاجات المادية: عالم الاقتصاد والسياسة)، والاجتماع الإنساني (الوجود المشترك المتعلّق بسد الحاجات الروحية: عالم الثقافة والتربية)، فإن إشكال فهم تاريخ الفكر يتجاوز هذين الوجهين من الوجود الإنساني إلى شروط قيامه وشروط تكونه أعني الشروط التي جعلها ابن خلدون موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. ولا بد، إذاً، من إضافة أمرين آخرين يحدّدان المناخ الموجّه لعمل الفكر النظري والعملي توجيهاً يكون صالحاً أو طالحاً بحسب صلاحهما أو طلاحهما:

فالحس الظاهر بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في ظاهره

فيكون موضوعاً لفقه الظاهر اقتصاداً وسياسة، من هنا جاءت أهميّة فقه الظاهر وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط القانوني وظيفته التي صارت تشريعاً للاستبداد الزماني.

والحس الباطن بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في باطنه، فيكون موضوعاً لفقه الباطن ثقافةً وتربية. من هنا جاءت أهمية فقه الباطن وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط الخلقي وظيفته التي صارت تشريعاً للاستبداد الروحاني.

وبذلك فالمحدّدات تتضاعف نظريّاً وعمليّاً فتتوالج التأثيرات محدِّدةً شروط الفكر ومناخه بعاملين أساسيين لمعرفة مسيره ومصيره من دون الاقتصار على مستواه المعرفي (=الإبستيمولوجي) والوجودي (=الأنطولوجي). وهكذا يتبيّن أن جوهر الوجود الإنساني، القادر على التحرّر من الإخلاد إلى الأرض في العلم والعقد، وفي العمل والشرع وعلى التعالي عليهما ليصل إلى الجمال والجلال، متلازم مع فلسفة التاريخ وفلسفة الدين بوصفهما مصدرين لفهم فلسفة الوجود. إنهما فلسفتان يمكن أن نعتبرهما متردّدتين بين فهم للآيات بمستوييها البسيط من حيث تعيّنها في الآفاق (موضوع علوم الطبيعة وما بعدها وتطبيقاتهما)، وفي الأنفس (موضوع علوم الإنسان وما بعدهما وتطبيقاتهما)، وما تدفعان إليه من اشرئبات إلى تعينها المركب في ذروته التي هي أصلهما جميعاً أعني آيات الآيات التي يمثّل القرآن الكريم (موضوع علم العلوم ورئيسها نظرية الرمز القرآنية) أوّلها وآخرها:

١ ـ فبُعْد التعالي النظري يولّد العلاقة الجمالية بالموجود (في صلته بالعلم).

٢ ـ وبُعْد التعالي العملي يولّد العلاقة الجلالية بالمنشود (في صلته بالعمل).

٣ ـ فتكون العلاقة بماديّة الحاصل من الممكن ضرورة تؤسّس التجريبية النظرية.

٤ ـ وتكون العلاقة بمثالية مطلق الإمكان حريّة تؤسّس التجريبية العملية.

٥ ـ وأصل ذلك كلّه هو فلسفة الوجود التي ينبني عليها منظور الدين الخاتم.

ومعنى ذلك، أننا نقيس نسبة التجربة الفلسفية الإسلامية إلى التجربة الفلسفية الكونية ـ في قراءتنا لهما ـ على نسبة التجربة الدينية الإسلامية إلى التجربة الدينية الكونية استئناساً بقراءة القرآن لها، جاعلين تغيير القبلة القرآني رمزاً شاملاً لكلتا القراءتين للتوازي البيّن بين التجربتين[(٩)] بسبب الوحدة الجوهرية لأصل الفكرين الديني والفلسفي من المنظور القرآني أعني وحدة الفطرة التي هي منبع طلب الحقيقة بالعقل وتفضل الله بالوحي للمساعدة تذكيراً بما غفلت عنه الفطرة أو بما نسيه المفطور بها: وتتمثّل هذه المساعدة في التذكير بالبعد الغيبي من الوجود ومن ثَمّ بالوعي العلمي بحدود العلم شرطاً في التحرّر من كل تجبّر وتكبّر لكونه جوهر العبودية لله. وبهذه المنهجية سنعامل الفكر الفلسفي استئناساً بمعاملة القرآن الكريم للفكر الديني، وذلك لتحقيق الهدفين التاليين بفضل التفكيك التاريخي:

١ ـ **الهدف الموجب**: بيان كونية الفكر الفلسفي من حيث الغايات والمناهج والموضوعات والمواقف الرئيسة، بحيث يكون تاريخه عين تاريخ الفكر الإنساني المبني على التجربة والخبرة والاجتهاد.

٢ ـ **الهدف السالب**: نقد التجربة السابقة باعتبارها مناوسةً متردّدةً بين الإقبال نحو الهدف الأول والإدبار عنه في مسعاها الاستكمالي بمنطق التصديق والهيمنة.

وقد أسّس ذلك ابن خلدون خلال تعريفه للفلسفة بالمقابل مع المعرفة النقلية معتبراً إيّاها جهد الإنسان الفكري بما هو إنسان. وقد سبقه

---

(٩) ذلك أنّ الفلسفة اليونانية لم تنتظر الإسلام لتدخل الشرق، ومن ثَمّ فتعريب الفلسفة وانضمامها إلى حركة الفكر الجديدة التي نشأت في الشرق بعد نزول القرآن كانا وجهَيْ ثورة على التقاليد الفلسفية والكلامية التي كانت سائدة في شرق ذلك العصر تماماً كما كان القرآن ثورةً على التقاليد الدينية والكلامية. ومن ثَمّ فينبغي أن نستعمل الطريقة نفسها في الوصل بين الحركة الجديدة وكل تاريخ الفكر الفلسفي كما وصل القرآن بين حركة الدين الجديد وكل تاريخ الفكر الديني: من دون ذلك لا يمكن فهم خطاب القرآن لكل الناس.

إلى هذا التأسيس ابن تيمية عندما أنهى كلّ إمكانية لمعرفة ميتافيزيقية تتجاوز المعرفة العلمية التي هي تجريبية، ومن ثَمّ فهي تاريخية بالجوهر، ولهذه العلّة فإنّ الموازنة بين المثالية الألمانية والفكر العربي الإسلامي تكاد تقتصر على عمل هذين الرجلين باعتبارهما ممثّلين لذروة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي كان همّها الأوّل والأخير تخليص الفكر الإنساني وتحريره من المدرسيات الأربع التي تأسست في القرن السادس ـ الثاني عشر حول الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف لتمكينه من وصل الفكر والروح بدور الإنسان في الكون، من حيث هو مستعمِر في الأرض ومستخلَف فيها.

أما القسم الثاني فهو فلسفي خالص في حين كان القسم الأول من هذه المسألة يعدّ قسماً تاريخياً ودينياً، فما علاقة هاتين القبلتين بالمعنى التاريخي بالقبلتين بالمعنى الفلسفي؟

١ ـ **قبلة المُثل**: والأولى لتحديد هويات الأشياء أو موضوع القدر (المثال الذي يجمع على مثل هو خِلقة الإنسان التامة)، وذلك هو موضوع النظر الفلسفي والعقد الديني.

٢ ـ **قبلة الأمثال**: والثانية لتحديد وجودات الأشياء أو موضوع القضاء (المَثَل الذي يجمع على أمثال هو خُلق الإنسان التام)، وذلك هو موضوع العمل الفلسفي والشرع الديني.

٣ ـ **مسافة الحرية**: ما بين واقع الإنسان ومثاله وهي مسافة المسعى الذي تضرب الأمثال بمن حاول قطع الممكن منه في تعاليه توقاً إلى المثال وتحرراً من الواقع.

٤ ـ **التكليف الإلهي**: كما نجد بينهما التكليف الإلهي، وتلك هي علة التكليف وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله ونتائجها في القرآن الكريم، لأنّ المثال هو الفطرة كما يتبيّن من آيتي الميثاق والكلام على قبول الإنسان الأمانة لمّا عرضت عليه فكان ظلوماً لنفسه جهولاً.

٥ ـ **فيكون الدين بذلك التربية الخلقية التي هي روحية وبدنية في آن**: وهو ما يقتضي أن يكون الدين تربية بالثانية وتذكيراً بأنّ كون الأولى تربية لا يستثني الثانية بل ويفترضها إمكانيةً شارطة للأمرين الثالث والرابع.

ولا بد حينئذٍ من شرح كل المغامرة الوجودية للإنسان بالاستناد إلى قصة الاستخلاف لتحديد دلالتها، ودلالة قصّة الأمر بالسجود وما تلاهما من رهان على الإنسان رداً على قصة تحدّي الشيطان: فالرمز القصصي المتعلّق بأصل كل التجارب الدينية يحدّد موضوعينا الأساسيين:

فلسفة الدين هي التي تؤسّس أفعال الإنسان الساعية إلى تحقيق التاريخ ومن ثَمّ فهي مؤسِّسة لفلسفة التاريخ التي ردّها ابن خلدون لتاريخ استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ومن ثَمّ ففلسفة التاريخ ليست شيئاً آخر غير نظرية أفعال الإنسان في التاريخ لتحقيق القيم التي تحدّدها فلسفة الدين. ومن ثَمّ فلا بدّ من الكلام:

في شروط استعمار الإنسان في الأرض وامتحانه الخلقي في سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة ومن ثَمّ فهو بداية منزلة الإنسان.

وفي شروط استخلاف الإنسان فيها ودور التسمية ومنزلة الدين في الدنيا باعتباره معنى الدنيا ومن ثَمّ فهو غاية منزلة الإنسان.



الفصل الثاني

خصائص المرحلة العربية من الفكر الإنساني

يمثل تخلّص الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من خليط الفكر القديم المتأخّر شرطاً في الحوار المباشر بين فلاسفة الإسلام النقديين وفلاسفة اليونان المؤسِّسين. والمقصود بالفكر القديم المتأخِّر التلفيق بين الفكرين الفلسفي والديني بعد أن انحطا فعاد إليهما بعدهما الأسطوري الذي كان ضرباً من أساليب التعبير فصار معتقدات في هذا العهد، وخاصّةً بسبب تواصله مع الفكر الديني المصري والبابلي والفارسي في الشرق الأدنى، ثمّ انبنى على ذلك كلّه علم الكلام المسيحي في المسيحية الشرقية وفي بيزنطة إلى حدود نزول القرآن. وأفضل تمثيل لهذا الفكر هو رسائل **إخوان الصفا** وكلّ الفكر الباطني والصوفي الفلسفي الذي يعتمد على التنجيم والسحر وعلم الحروف من جنس ما عرض ابن خلدون في **المقدّمة**. كما إنّ الموازنة بين فكر المسلمين عامة والعرب خاصة لا تصبح وجيهة إلا بعد هذا التخلّص وفكر المسيحيين عامة والألمان خاصة، وهي موازنة تكون حينئذ وجيهة للعلّتين التاليتين:

أولاهما تبرّر البحث عن الائتلاف والاختلاف بصورة عامّة خلال اللقاء الصدامي والتبادل السلمي بين الحضارتين طيلة القرون الوسطى كلّها إلى بداية العصر الحديث بل وإلى الآن.

والثانية هي تماثل الدور الذي أدّته أمّة العرب منذ نزول القرآن والقضاء على الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية إلى اليوم وأمّة الجرمان

في التاريخ منذ تمسيح أوروبا والقضاء إلى الإمبراطورية الرومانية والتصدّي إلى الإسلام منذئذٍ إلى اليوم كما نبيّن ذلك.

ولعلّ في ذلك بداية التحرّر ممّا أنتجه التأثير الفرنسي على فكر النهضة في مصر من سوء فهم لدور الدين في الحداثة الغربية ومن ثَمّ سوء فهم للعلمنة بصورة عامة لكونها لم تفهم إلا بالمعنى اللائكي اليعقوبي الفرنسي في حين أنّ جوهرها الأساس هو في عدم عزل الدين عن التحقيق الفعلي لقيمه في التاريخ ومن ثَمّ عن السياسة والدنيا. والمعلوم أن لقاء المسلمين الأول بالفكر الفلسفي لم يكن لقاء تلقٍّ لوارد، إنه كان لقاء استدراك على المناخ الفكري المتردّي الذي كان مسيطراً على رقعة المعمورة التي أسلم أهلها، وخاصية هذا المناخ أنه كان خليطاً ساد على العصر القديم المتأخر:

من **التراث الفلسفي** الذي غلب عليه تسفيه العقل فارتدّ إلى السحر والتنجيم والسيمياء.

ومن **التراث الديني** الذي غلب عليه تحريف النقل فارتد إلى الكرامات وبيع الشفاعات الأخروية .

وهذا المزيج المحدِّد للمناخ الفكري والروحي هو الذي ينبني عليه الحلف بين السلطانين **الزماني** (سلطان أمراء الحرب) و**الروحاني** (سلطان لماء الرمز) والذي يعتبر الإسلام ثورة عليه لتحرير البشر من الاستبدادين **الزماني** (سلطة القوة المادية غير الشرعيّة) و**الروحاني** (سلطة القوة الرمزية المبررة لها). لكن التصدّي يبدو أنّه لم يحقّق الشيء الكثير من أهدافه: فلا تزال الأمة مكبّلةً بمثل هذا المناخ في جلّ دار الإسلام، بل إن رمزي الثورة عليه حُرِف فكرهما فصارا أكبر داعميه (قراءة الأصولية الدينية لفكر ابن تيمية وقراءة الأصولية العلمانية لفكر ابن خلدون).

كان هذا التلقّي، إذاً، تلقياً نقدياً يتصدّى بمرجعيّة قرآنية لظاهرة مستوطنة في بلاد حرّرها من أسلم من شعوبها، حرّروها من سلطان الإمبراطوريتين اللتين كانتا تتقاسمان جل ما سيصبح دار الإسلام من العالم المتحضّر، ذلك أنّه لما شرع المسلمون في تبليغ الرسالة التي جاء بها القرآن الكريم كان العالم المتحضِّر المحيط بهم مباشرةً تتقاسمه

إمبراطوريتان هما فارس وبيزنطة، وكان مَن تَحَضَّر من أهل الجزيرة العربية بحضارة العصر منقسمين هم بدورهم إلى توابع لهاتين الإمبراطوريتين (الغساسنة) أو تلك (المناذرة). وكادت الثقافة السائدة في هذه الرقعة التي أصبحت دار الإسلام ـ قلب المعمورة ـ أن تكون ثقافةَ مزيج تراكُمٍ يتألّف من خليط بين مواريث كل الحضارات القديمة بأبعادها الفلسفية، والعلمية، والدينية، والأسطورية، والخرافية سحراً وتنجيماً، بما في ذلك ما يرد إلى هذه المنطقة المحيطة بالأبيض المتوسط ممّا وراء فارس من حضارتي الهند والصين.

وكان العامل المحدِّد للمرحلة التي تلَت تحرير المسلمين لجلِّ البلاد التي كانت خاضعةً لهاتين الإمبراطوريتين هو جملة الأفعال التي يقتضيها تنزيل قيم الإسلام وفلسفة القرآن، في هذا الإطار بكل ما فيه وما عليه، تنزيلاً يستأنف اللقاء مع الفكر الفلسفي والديني استئنافاً غلب عليه وجه السعي إلى التحرّر من هيمنة هذا الخليط التراثي بإعادة فهم حصيلة الفكرين الفلسفي والديني وطبيعة علاقتهما وتأويلهما إعادة وتأويلاً لعلّ نموذجهما البيّن هو أسلوب القرآن الكريم في التعامل مع الأديان الماضية منزلها وطبيعيها بمنهج التصديق والهيمنة. لذلك فقد كان هذا النوع من التلقّي للفكر الفلسفي بما هو استئناف نقدي مشروطاً نجاحه وتحرّره من مفعول الخليط بثورة إبداعية جنيسة للإبداع اليوناني رغم اختلاف المجال.

ويصح هنا، للتقريب، أن نسمي الإبداع اليوناني تأسيساً إبستيمولوجياً للنظر والعمل من مدخل علوم الطبيعة وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات المنهج التحليلي بامتياز (وأداتاها المنطق والرياضيات). والإبداع العربي الإسلامي كان بالقياس على ذلك تأسيساً إبستيمولوجياً للنظر والعمل من مدخل علوم الإنسان وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات المنهج التأويلي بامتياز (وأداتاها التاريخ واللسانيات). ولم نتبين أهمية المدخلين وتكاملهما إلا في عصرنا وذلك من خلال الجدل الإبستمولوجي الدائر حول المنهجين التحليلي للتفسير والتأويلي للفهم. ونحن نحاول أن نبيّن من ثَمّ أنّ الإنسانية مدينة لهذين الإبداعين ولمحاولات التوحيد بينهما، من منطلق التأسيس الأول أو من منطلق التأسيس الثاني إلى أن حصل التكامل والتوحيد بين المنطلقين من خلال

علاج مسألتي العلاقة بين العلم والإيمان في مستوى النظر، والعقد والعلاقة بين القانون والأخلاق في مستوى العمل والشرع. والتوحيد الأتمّ هو تجاوز نظرية مقولات الموضوع (أرسطو) ومقولات الذات (كنط) والوصل من الأولى إلى الثانية (محاولات تجاوز أرسطو) ومن الثانية إلى الأولى (محاولات تجاوز كنط) إلى فلسفة الرمز ونظرية الآية والبيان التي يمكن أن نقول إن المنعرج اللساني ليس إلا بدايةً عادت إليها لتتحسس معالمها في الفكر الحديث[١].

ونشأة العلوم الإسلامية التي موضوعها القرآن وما نتج عنه من موقف وجودي وفنون عملية ونظرية إما لعلمه أو للعمل بقيمه جعلت التجربة الإسلامية تجربةً جديدة في تاريخ الفكر البشري تجربة بلغت درجةً من النضوح النظري الذي يؤسّس لما نتج عنها من تنظير للممارسة في مادّتي العمران وتنظيراتهما (الاقتصاد والثقافة) وفي صورتيه وتنظيراتهما (السياسة والتربية) استناداً إلى فلسفة القرآن العامّة التي هي جوهر الإسلام فلسفته المبنية على مقوّمين يفسّران صعود الحضارة الإسلامية بتحقيقهما كما يفسّران هبوطها بمجرد التخلّي عنهما:

أمّا **المقوّم الأوّل** فهو اعتبار وجود الإنسان في العالم استعماراً له فيه بمعنى تعميره والاستفادة منه من دون إسراف وإفساد في الأرض، استعماراً لا يتحقّق إلا بتحقيق شروطه التي هي علمية وتقنية أي معرفة العالم الطبيعي للتعامل معه على علم بقوانينه الطبيعية وهي كذلك عملية وخلقية أي معرفة التاريخ للتعامل معه على علم بقوانينه الخلقية.

وأما **المقوّم الثاني** فهو اعتبار استعمار الإنسان في العالم هذا مشروطاً

---

(١) ولمزيد فهم العلاقة بين التحليلي والتأويلي أو التفسير والفهم بمراحل إشكاليتهما الثلاث راجع كتاب كارل-أوتو أبل (Karl-Otto Apel) بعنوان **النزاع بين نظرة (العلم) التفسيري ونظرة (العلم) الفهمي في المنظور المتعالي البراغماتي**:

Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979).

أو كذلك ترجمته الإنكليزية بعنوان: **الفهم والتفسير: منظور براغماتي متعالي**:

Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective, translated by Georgia Warnke (Cambridge, MA; London: MIT Press, 1984).

باحترام قيم استخلافه بمعنى تكليفه بتحقيق قيم ذات اتجاهين: **أفقي** بين البشر الذين هم جميعاً أخوة ومخاطَبون بالرسالة التي تمثّل بدعوتها إلى العرفان لما رزقهم به من استعمار وكلفهم به من استخلاف، **الاتجاه العمودي** للعلاقة بين البشر وربّهم.

والمعلوم أنّ المستوى الراقي من هذه الثقافة السائدة في العالم المتحضّر عندئذٍ، لم يكن بالوسع أن ينصهر في المنظور الإسلامي الجديد، من دون أن يكون هذا المنظور قد تثقّف بما يؤهّله لأن ينتخب من هذه الفنون ما يعتبره مستجيباً لحاجة نابعة من ممارساته الذاتية في أسلوب يتآلف مع مقتضيات قيمه الأساسية خاصة ومع حاجات الدولة الناشئة عامة. كما إن من شرط هذا الانصهار أن يقاوم هذا التراث المتقدِّم على نزول القرآن بما فيه من عوامل متنافية مع هذه القيم، لذلك فقد حصلت تواصلات بين هذا المنظور الجديد الذي يتميّز به الإسلام والبيئة الثقافية المتقدِّمة عليه، كما حصلت قطائع معها. وهذه التواصلات والقطائع جارية خلال نزاعات فكرية وفلسفية ودينية، يمكن القول إنها التربة التي نشأ فيها الفكر الإسلامي النقدي فبلغ في صيغته العربية أو ما نسميه بالفلسفة والعلوم العربية شكلاً جديداً يستكمل ما بدأته الفلسفة اليونانية خاصةً فيواصل تكوين الفكر الإنساني في مسار تاريخي يمكن اعتباره نوعاً من الاستئناف العائد من الغاية المتلقاة إلى البداية المنتقاة.

وهذه الأرضيّة الفكرية هي التي كان تجاوز ما أسّس عليها من مدرسيات منطلقاً لتأسيس النوع الجديد من العلوم هي العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الطبيعية التي يمكن نسبة تأسيسها إلى الفكر اليوناني. ولهذه العلة فإنّه لا يمكن أن نفهم تاريخ فكرنا إلا بالاستناد إلى نهج الاستدراك النقدي خلال فعل الاستيعاب المتجاوز للتقاليد السائدة في المجالات التي تمثّل موضوعاته وأساليب علاجها لها: وإذن فالثقافة الإسلامية ببعدي ممارساتها النظرية والعملية الدينية والدنيوية ثقافة نقديّة إيجابية بالجوهر لأنّها تعمل بمنطق التصديق والهيمنة في كل مجالات فكرها من أسماه إلى أدناه. إنّها حضارة الاتصال النقدي بغيرها من الحضارات ما تقدّم منها عليها وما تلاها بالظهور لاستنادها إلى كونية تميّز بها خطاب كتابها إلى العالمين.

وفي الصوغ الغائي للتجربة الفلسفية العربية الإسلامية التي أسست المدرسيات كان الموقف موقف العودة الإحيائية للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، وكان همّ ابن رشد في القرن السادس ـ القرن الثاني عشر تخليص الأرسطية مما ران عليها من تحريف. وكان همّ السهروردي ـ في الحقبة نفسها ـ تخليص الأفلاطونية ممّا ران عليها من تحريف. ومن ثَمّ فالاستئناف كان أقرب إلى قطع الطريق التي قطعها الفكر الفلسفي في الاتجاه المقابل عودة من الغاية إلى البداية بل إن هذه العودة فيها شيء من تجاوز أفلاطون وأرسطو إلى ما تقدّم عليهما. وعندما تكوّنت المدرسيات واتّضح للفكر العربي الإسلامي النقدي ما تمثّله هذه الفلسفة الآيلة إلى وحدة الوجود الطبيعية مستتبعة معها فقه الظاهر وكلامه (الرازي) وفقه الباطن وكلامه (ابن عربي)، ومنتهية إلى القلعة الجامدة التي حنّطت الفكر. عندئذٍ، كان لا بد للنقد الفلسفي الذي بدأ مع الغزالي، من أن يبلغ ذروته فيؤسس لضرب جديد من العلوم يستكمل الضرب اليوناني ويحرّر العقل الإنساني من الضرورة الطبيعية تحريراً ذا أساس فلسفي وعلمي من مستوى التأسيس اليوناني للعلوم الطبيعية. إنه السعي إلى تأسيس العلوم الإنسانية بدءاً بنقد أسس العلوم الطبيعية الحائلة دون هذا التأسيس وختماً بمحاولة أولى في التاريخ لتأسيس علم العلوم الإنسانية تأسيساً فلسفياً أعني علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويمكن أن نحدّد بدقّة حقب هذا اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي (اليوناني) على نحو يصله باللقاء الثاني معه (الأوروبي). وهو لقاء نسعى إلى تحديد شروطه ومقوّماته بصورة تحرّر الفكر الفلسفي العربي ممّا يعوق استئنافه على أسس سوية فتمكّن أهله من الإبداع المشارك في الفكر الإنساني الكوني. كما حاول أن يفعل أول مرة، ولكن بعد صراع مرير لأنه لم يبدأ فيحدّد هذه الشروط والمقوّمات بل ترك تحقيقها لمصادفات صراع آل في الغاية إلى توقف الإبداع العلمي والعملي. فقرون اللحظة الأولى من الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، قرونها الثمانية بدأت لقاءها بمحاولة بناء الحرز الأوّل أو الغربال الأوّل المحدّد للتلقّي الحرّ بالفلسفة اليونانية. فكانت ترجمة الفلسفة والعلوم من بداية استقرار دولة الإسلام في العصر الأموي ترجمةً صارت نسقيّةً في نهايات قرن الإسلام الثاني. لكن هذا اللقاء الأول، لم يثمر ثمرته الواضحة والمدركة لما تتميّز به إلا

بصوغها البديل المناسب لفلسفتها الدينيّة التي تؤسّس لعلاقة فكر المسلمين بالحضارات الإنسانية كلّها على منطق التصديق والهيمنة. لكن ذلك لا يعني أن ما تقدّم على هذا الصوغ النقدي لم يكن ذا فائدة أو دور بل هو كان عظيم الفائدة وذلك من وجهين:

فهو كان مرحلة تعلّم ضرورية خلال عملية تخليص للفكر الفلسفي ممّا شابه من انحطاط في عصر الفلسفة اليونانية القديم المتأخّر بعد أن كاد يتحوّل إلى خليط من الأساطير والخرافات يغلب عليها الفكر السحري والتنجيمي والسيميائي. كانت المرحلة إذاً إعادة بناء من جديد لشروط الفكر الفلسفي ذي المطالب العلمية والعملية. وتلك هي مهمة الفلسفة العربية الموجبة أعني المدرسية غير النقدية.

ثمّ هو كان الصدام الضروري لفهم ما حقّقه الفكر اليوناني من ثورة عظيمة في مجال علوم الطبيعة وأدواتها الرياضية والمنطقية، وما أدّى إليه ذلك من استثناء شبه مذهبي لأي إمكانية لتأسيس ضربٍ ثانٍ من المعرفة تدرس الظاهرات الإنسانية من منطلقات غير تحليليّة، بل من منطلقات يمكن أن نطلق عليها اسم العلوم التأويلية لأنّ أدواتها المنهجيّة الأساسية ليست الرياضيات والمنطق بل اللسانيات والتاريخ.

وقد تحقّق ذلك في غاية القرن الثامن من تاريخ الإسلام عندما بلغ النقد الساعي إلى صوغ البديل المصدّق والمهيمن. وإذاً، البديل المتمِّم لما ينبغي أن يحفظ من المبدل منه في مجالي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ (ابن تيمية بدايةً وابن خلدون غاية). ولا بد هنا من حسم مفارقة أساسية قبل أي شيء آخر للجواب عن هذا السؤال، فكيف يمكن أن نحقّق هذه الغاية مع اختيارنا لرجلين يجادل الكثير في وصفهما بالفيلسوفين فضلاً عن كوننا نسلم بأنّهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي ومن ثَمّ فكونهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي هو علة اختيارنا لهما؟ فكون المرء فيلسوفاً بالمعنى التقليدي يعني أمرين:

أما **الأول** فهو النسق الشامل لكل القضايا التي تنسب عادةً إلى الفكر الفلسفي. وأما **الثاني** فهو ما بعد الطبيعة التقليدية أو العلم الرئيس الذي يتّفق عليه الفلاسفة في ذلك العصر.

ونحن نسلّم أن كِلا الأمرين منفيٌّ عند كلا الرجلين، وهذا النفي هو المنطَلَق للمقارنة مع مرحلة مهمة من مراحل الفكر الغربي لعلّ مميزها الأساس هو بالذات منزلة هذين الأمرين المنفيين عند صاحبينا. والحلّ هو أنّ هذه المرحلة تدرّجت إلى أن بلغت ما بلغ إليه صاحبانا من تحرّر من هذين الأمرين وإن بالتدريج. فمن البيّن أن اللقاء الثاني بالفكر الفلسفي في عصرنا الحالي لا يمكن أن يحصل من عدم مضموني حتى وإن كان معينه شكّل المنظور القرآني بل هو يضيف إلى هذا المنظور ما تحقّق من حصيلة مضمونية هي التجربة الفلسفية العربية الأولى التي دامت ستة قرون متوالية من بداية الثالث (الترجمة النسقية) إلى بداية التاسع (الصوغ النسقي للبديل). فحصيلة هذه القرون الستة هي المنطلق الذي لا بديل منه لتحقيق شروط الاستئناف النقدي خلال فعل الاستيعاب مرة أخرى في لقائنا الثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه العلمية والعملية بعد قرون السبات الشتوي الأربعة التي مرّت بها حضارتنا[٢] (القرون التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر الموافقة للقرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر بالتقويم الميلادي). ولهذه العلّة جعلنا طلب المنطق الباطن لهذا المسار الناقل من بداية اللقاء الأول إلى غايته أساس المحاولة كلها باعتبارها سعياً لتأسيس اللقاء الثاني على وعي سابق بحصيلة التجربة الأولى سالبها وموجبها.

---

(٢) فرضية العمل الأساسية تضع أن نسبة العلمين اللذين سندرس فكرهما إلى المثالية الألمانية هي نسبة من حاول تجاوزها من المفكرين الموالين لها أو من بعض الوجوه ما ثارت على بعض منه المثالية الألمانية بعض من الحلول الكنطية. فيكون ممثّل حلول المثالية الألمانية هم الأعلام الأربعة الذين كتب ضدهم عَلَمانا مع أصل فكرهم أي الفلسفة التي ردّ عليها الغزالي بعد أن تمّ ترميمها في رابوع القرن السادس وما نتج عنه في القرن السابع، حيث سيطرت الحاتمية والسهروردية والرازوية والرشدية. فالمقارنة بين السياقين تجعل الحقبة التي ولّت كنط في الفكر الألماني أشبه بالحقبة التي تقدّمت على علمينا في الفكر الإسلامي. وبذلك يكون ابن تيمية وابن خلدون أقرب إلى من تلا المثالية الألمانية من مفكري الألمان وحاول تجاوزها منهما إلى فلاسفة المثالية الألمانية الذين همّ أشبه بمن تقدّم على ابن تيمية وابن خلدون أعني إلى ثورة الغزالي وما انبنى عليها عند مرمّمي الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) ومرمّمي الفكر الديني (الرازي وابن عربي). ومعنى ذلك أن الغزالي يناسب كنط والرابوع العربي أي السهروردي وابن رشد والرازي وابن عربي يناسب رابوع المثالية الألمانية أي راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل، أما كنط فيناظره الغزالي خاصة.

ولعل ذلك يكون مساعداً على تجنّب مزالق اللقاء الأول، وهي مزالق بينة المعالم. وقد تكررت خلال قرني النهضة الثالث عشر والرابع عشر بالتقويم الهجري ولا يزال منها بقايا وخاصة في مجال الموقف العملي لأدعياء التفلسف شديد الشبه بما أثار الغزالي وعلّل كتابته لـ **تهافت التهافت**. فالمسلمون قد عادوا إلى التاريخ الكوني من جديد بعد سبات دام أربعة قرون[٣](من بداية التاسع إلى غاية الثاني عشر بالتقويم الهجري)، عادوا إليه وهم في وضع الانفعال (مغزوين لا غازين) بعكس دخولهم الأول إليه.

لكن شروط عودتهم المادية والرمزية أفضل بكثير ممّا كان عليه الأمر في لقائهم الأول بالتراث اليوناني، فالفارق بين اللقائين واضح المعالم، وقبل ذلك فالمشترك بينهما أنّ الأرض العربية التي هي قلب دار الإسلام كانت في الحالتين محتلّةً من إمبراطوريات العصر، كانت بيد فارس وبيزنطة وصارت بيد أوروبا وأمريكا، وكان فعل التحرير في المرّة الأولى عديم الإمكانيات المادية ومفعم بالإمكانيات الروحيّة النابعة من الرسالة الإسلامية. وهو اليوم مكين مادياً وساع إلى استعادة روحانية الرسالة الإسلامية بفضل الصحوة التي عمّت العالم الإسلامي بما في ذلك البلاد العربية والإسلامية التي تعلمنت في الظاهر ثمّ هي شيئاً فشيئاً تسترد وهج الإيمان بأحدث صوره الممكنة جمعاً بين الأصالة والحداثة ومن ثَمّ من التحرير الذي سيكون حتماً بداية لتحقيق الثورة الإسلامية.

ولا تحرير إلا بالجمع ين العاملين المادّي والروحي للاستخلاف حتى لا يغلب على اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي ما غلب على اللقاء الأوّل من طابع انفعالي لا فعلي فتطول مدة الاستيعاب والتجاوز ونكرّر الأخطاء

(٣) وخاصة الشعب العربي من الأمة الإسلامية لأنّ مشعل الحضارة الإسلامية كان منذ سقوط الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر قد انتقل إلى شعوب الإسلام الأخرى وبدأ دور اللسان العربي ينحصر بالتدريس في الوظيفة التعبدية ولم يعد النشاط العلمي يتعلّق به إلا باعتباره مادةً للبحث لكون النصوص الأساسية عربية اللسان من دون أن يبقى لسان البحث عربياً إلا بين كبار العلماء المختصين تماماً كما حصل للاتينية في أوروبا الحديثة. ولحسن الحظ فإنّ مشروع الاستعمار والنخب العميلة التي سعت إلى جعل مصير العربية مصير اللاتينية حتى في البلاد العربية بمحاولة استبدال الفصحى بالعاميات، هذا المشروع فشل بفضل وعي زعماء النهضة ثم زعماء الصحوة وخاصة بفضل دور الإسلام في ثورات التحرير من الاستعمار.

السابقة، وهي إذا تكرّرت تكون أخطر لأن التوظيف سيكون أقوى والرفض من جنسه. لذلك فعلينا أن نحلّل التلقّي الأول ونستعد للتلقّي الثاني. والغاية هي ألّا يكون منطق التلقّي الثاني منطق التلقي الأول نفسه لأن التعثر في هذه الحالة سيكون بسبب حصوله خلال سواد إمبراطوريتين استعماريتين هما إمبراطورية بريطانيا وإمبراطورية فرنسا اللتين تقاسمتا كل الوطن العربي وجلّ دار الإسلام وسيطرت ثقافة شبه موحدة هي الثقافة الغربية مع الخليط نفسه من الفلسفة والعلم والدين والأسطورة في شكلها الحديث بعد أن صار الحامل المادّي لهذه الحضارة ما كان مستعمرَة أوروبا وصارت مستعمِرتها وهي لا تزال سيدة العالم أعني الولايات المتحدة.

ومثلما أصبح اللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية وعلومها بالتدريج لقاء استيعاب نقدي، بالرغم من طول التعثّر فمكن من التجاوز والإبداع أعني ما يفخر به الفكر الفلسفي العربي الإسلامي اليوم ويحقّ له أن يعتبره الزاد الذي أضافه للتجربة الإنسانية في مجال الفلسفة وتوابعها العلمية والعملية فإنّ اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية وعلومها ينبغي أن يكون من جنسه ولكن بصورة أسرع وأكثر نجاعةً وبأقل تعثّر ممكن بفضل ثمرات التجربة الأولى حتى وإن لم يكن المسلمون في وضع الفاعلين بل في وضع المنفعلين خلال قرني النهضة بسبب خضوعهم للاستعمار. لكنّ تجربة المقاومة التحريرية التي لا تزال متواصلةً يمكن أن تكون هي بدورها فعلاً موجِباً يحفّز القدرة على الإبداع والمساهمة في تحرير البشرية كلّها بمن فيهم مستعمِروها وليس الاقتصار على مقاومة الاستعمار. وإذ إني أكتب هذه المحاولة حدثت بداية الثورة العربية ضد الاستبداد والفساد في جل أقطار الوطن العربي فهيأت لهذا الاستئناف الفكري والفلسفي الأرضية التي ستساعد على تحرير العقل والروح في مجال الإبداع النظري والعقدي فلسفياً وفي مجال الإبداع العملي والشرعي تاريخياً، وسيخرج العرب والمسلمون بفضل هذه الثورة النابعة من الأعماق بالمعنيين المكاني (من مناطق الوطن الأكثر بعداً عن الخضوع للغزو الحضاري) والزماني (من أكثر الناس تواصلاً مع الماضي الإسلامي)، ومن ثَمّ المعنى الجامع لهما أي المعنى السلمي (الطبقات الدنيا من سلّم المنازل والرتب الاجتماعية)، سيخرجون من عصر الانحطاط الذي لا يزال جاثماً على صدورهم بالرغم من قرني النهضة والصحوة.

وقد اجتمعت جلّ مسائل هذه الفلسفة الغربية بصورةٍ شبه ملخّصة لها في المثالية الألمانية عند حسبان منبعها ومصبها. فهي مصبّ كلّ ما تقدّم عليها في أوروبا ومن ثَمّ في العالم القديم والوسيط الذي ورثته، وهي منبع كل ما ولّاها فيها لأنّ جلّ مدارس الفكر الفلسفي الغربي المعاصرة نشأت منها أو ردّاً عليها لتجاوز نكوصها إلى ما قبل النقد الكنطي، ولها كذلك مزيّة الوصل الحي بين عصري الفكر الفلسفي القديم والحديث بفضل صلتها المتينة بعصره الوسيط وخاصة بنظام العقد في هذه العصور كلّها أعني الأفلاطونية المحدثة(٤). وبالرغم من أنّ صلة العرب المعاصرين بالغرب غلب عليها المرور إلى هذا الفكر بتوسط ما كُتِب باللغتين الفرنسية والإنكليزية، أو ما ترجم إليهما بما كانوا خاضعين للاستعمار الفرنسي والإنكليزي. فإنّ التأثير الحقيقي الذي اصطبغ به فكر نخبهم في مجال الفكر الفلسفي والأيديولوجي كان للفلسفة الألمانية أولاً لأن هذا الفكر هو بدوره كان متأثِراً بالفكر الألماني بعد منتصف القرن التاسع عشر، ثمّ على الأقل في صيغتها الماركسية وما يتبع ذلك من مثالية ألمانية لكونها هي ما كان الفكر الماركسي يرد على أحد ممثليها البارزين (هيغل). وحتى ما كان من الحركات غير ماركسي فإنّه قد تأثر بالمثالية الألمانية على الأقل في أهمّ أفكاره: فكرة الأمة كالحال مع نداء فشته وفكرة روح الشعب كالحال مع فلسفة التاريخ الهيغلية.

ولهذا كان لقاءا فكرنا الأول والثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه النظرية والعملية متماثلين بنيوياً بالرغم من اختلاف الظرف، **فاللقاء الأول** حصل

(٤) والعلة بينة، ففضلاً عن كون مؤسّس فكرها وأكبر فلاسفتها -لايبنتس- بعكس ديكارت من القائلين بالاتصال بين عصور الفكر بدل الانفصال بينها والقطيعة كانت ألمانيا بخلاف فرنسا وإنكلترا في عصر المثالية الألمانية لا تزال قريبةً من مناخ العصور الوسطى الفكري والمادي. فالتعليم لا يزال تحت سلطان الكنيسة المحافظة بالطبع والاقتصاد كان لا يزال زراعياً والملكية ونظام الإمارات والإقطاع هو السائد في جل أرض ألمانيا التي لم تتحد حتى وإن كانت كبرى ممالكها (بروسيا) قد سعت جاهدةً لأخذ العلم من فرنسا باستيراد العلماء وتكوين الجامعات على منوال ما كان يجري في فرنسا وانكلترا. ومن نتائج هذا التأخر العلمي والصناعي والاقتصادي انعدام السهم الاستعمارية بالقياس إلى الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية. ولعل الحربين العالميتين علتهما سعي ألمانيا إلى أخذ نصيب من اقتسام العالم معهما فلم يسعفها الحظ وخاصة في الحرب الثانية لتدخل العملاقين الأمريكي والسوفياتي فيها ولولاهما لكانت ألمانيا قد نجحت في ابتلاع أوروبا ولورثت كل مستعمراتها.

لما كان المسلمون فاتحين، و**اللقاء الثاني** حصل لما أصبح المسلمون خاضعين للاستعمار. هذا في الظاهر، لكنّ باطن الأمر بخلاف ذلك فالمسلمون كانوا في الظرف الثاني على حال تحكمها معنويات أثر الظرف الأول بفضل ثمراته الموضوعيّة مع ما بثّه فيهم الإسلام من عزّة الاستقلال الدائم وروحه الذي يفضّل أصحابه الموت على حياة الذل والتبعية، ومن ثَمّ فهم في وضع أفضل ربما ممّا قد يتبادر إلى ذهن من يحتكم إلى الظاهر من الأمر. فنفسياً لم يكن المسلمون وهم خاضعون للاستعمار يشعرون بالدونية في مستوى الحضارة الروحية والخلقية وحتى وإن اعتراهم الشعور بالدونية في مستوى الحضارة المادية التي أصبح تناقضها مع المعنويات حافزاً بدلاً من أن يكون عائقاً؛ إذ كان للمسلمين ما يعتزّون به متقمّصين نفسيّة جدودهم الفاتحين تقمّصاً صار رافعة جعلتهم جديرين بأن يكونوا أحفاد جدودهم وتلك هي العلّة الأساسية لعدم الذوبان في الحضارة الغربية المسيطرة ولحصول الثورة التحريرية التي بدأت حتى قبل شروع الغرب في استعمار دار الإسلام.

الروح الإسلامية الأبيّة كانت ولا تزال المحرك الأساس للتحرّر، فضلاً عمّا يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية الفطرية والتي هي من جوهر الفطرة بمعناها القرآني. أما تأثير الثمرات الموضوعية فقد أنتج لدى المسلمين الشعور بأنّ الحضارة العربية الإسلامية حتى وإن تخلّفت في عصر الانحطاط فإنّها تبقى حلقةً أساسية في تاريخ الإنسانية الحضاري علمياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً ومن ثَمّ فما كان ممكناً في الماضي هو بالأولى أكثر قابليةً للاستئناف مستقبلاً. وإذاً، فالمسلمون لا يزالون بمنأى عن روح الانهزام والاستكانة، ولعلّ أفضل اختبار لهذا التماثل البنيوي قابل للاستناد إلى أعمال فكرية تكون ذات التفاتين، كما أسلفنا في تحديدنا للمنهجية المستوحاة من القرآن الكريم في كلامه على التجربة الروحية للإنسانية:

أولهما يلتفت إلى الماضي فيصل فكرنا باللقاء الأول (مع الفلسفة القديمة) وصلاً تجاوزياً وصلاً يمدّنا بنشوة التحرّر المبدع من التبعيّة للقاء الأوّل بعد جهد جهيد مكّن فكرنا من التغلّب على توظيفات الفلسفة وتوابعها في الصراعات الأيديولوجية التي كادت أن تأتي على الفكرين الفلسفي والديني بدل التخاصب المثمِر بينهما.

والثاني يلتفت إلى المستقبل فيصل فكرنا باللقاء الثاني (مع الفلسفة الحديثة) وصلاً نديّاً يمدّنا بنشوة التحرّر من عقدة نقص وطّدها الجهل بطبيعة التحرّر من آثار اللقاء الأوّل الجانبية والانبهار الخانق باللقاء الثاني. وبذلك يكون هذا الالتفات الثاني قادراً على الوصل بالمستقبل الإضافي إلى لحظته التي هي ماضٍ بالنسبة إلينا.

لذلك كان هدف هذا المشروع، من ترجمة متن (تدريس) **المثالية الألمانية** *Handbuch, Deutscher Idealismus* والتعليق عليه مقارنةً وموازنةً، هو بيان أهمية الدور الذي أدّته المدرسة النقدية عامةً وحلقتها الخاتمة للمرحلة الأولى خاصة (=حلقة ابن تيمية وابن خلدون) من الفلسفة العربية الإسلامية ليس في الربط مع الحاضر الغربي فحسب، بل وكذلك في المساعدة على التحرّر من سلطانه للتعامل معه تعامل الأنداد (=تأسيس الاستئناف على تجربة ابن تيمية وابن خلدون النقدية البنائية). وإذاً، فنحن نعتبر ابن تيميةِ وابن خلدون في هذه المحاولة ممثّلين لهذه المرحلة تمثيل الحلقة الخاتمة لما تقدّم عليها والفاتحة لما يتلوها، أعني المرحلة الثانية التي نريدها محرّرة من الانحطاط ومثمرة للمراحل الموالية بصورة تعتمد على الوصل بين مرحلتي الازدهار داخلياً وبين ما قبل الأولى وما بعدها أعني الفلسفة القديمة (التي هي يونانية بالأساس) والفلسفة الحديثة (التي هي ألمانية بالأساس)، ومن ثَمّ استئناف الفلسفة العربية الإسلامية الكونية ذات القيام المستقل بالرغم من الاتصال الوثيق بالفكر الإنساني كلّه بداية وغاية. ولإثبات هذا الدور للرجلين لا بد من علاج المسألتين الآتيتين:

فما الرابط بين هذين العلمين اللذين يمثّلان فاتحة القرن الثامن وخاتمته، ويجمعان بين جناحي قلب الثقافة الإسلامية (مشرق الأرض العربية ومغربها الإسلاميين)، في صورتها العربية التي تشمل كل أوجه العلوم الإسلاميّة بحصرها بين حدّيها الأقصيين أعني المنطق وما بعده (ابن تيمية)، والتاريخ وما بعده (ابن خلدون) منهجاً، والميتافيزيقا والميتاتاريخ موضوعاً، مع القول بالوحدة العميقة بين العقل والنقل في شاهد الحقائق وغائبها[٥]؟

---

(٥) ذلك أنّ الوحي إذا كان خاتماً ومتّجهاً إلى الإنسان من حيث هو إنسان من دون تمييز عرقي أو ثقافي ولا حجة له غير ما به يتحدّد جوهر الإنسان، أعني النطق بمعنييه لساناً ومنطقاً، فإنّه =

وما الذي يجعل مقارنة عملهما من حيث قابليتهما للوصل بين العصر المتقدّم على حقبة الغفوة الشتوية للحضارة العربية والعصر المتأخر عنها، أو عصر النهضة العربية الإسلامية الحالية مقارنته بعمل المثالية الألمانية التي مثّلت استعادة ألمانيا للمبادرة الفكرية في أوروبا الحديثة، بحيث أصبحت نسبتها إلى الفلسفة الغربية الحديثة هي عين نسبة الفلسفة العربية إلى الفلسفة الغربية، علماً بأن الفلسفة اليونانية هي المنبع في الحالتين مع ما أضافته الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اللاتينية المسيحية؟

وبيّن أنّ الجواب عن هذه الأسئلة لأداء هذه الوظائف المنسوبة إلى الرجلين يقتضي أن نجري نوعين من البحوث، هي مضمون هذه المحاولة البرنامجية أعني التي يمكن أن تكون فاتحة دراسات علمية تستكملها لبناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا:

الأول فلسفي تاريخي عام يشمل الفكر العربي الإسلامي كله ليحدّد مراحل النضوج الفكري والمعرفي الذي حصل في العلوم الإسلامية فأنتج فكر هذين المفكرَيْن بالصفات التي ننسبها إليهما.

الثاني فلسفي تاريخي خاص يدرس صفات فكر هذين الفيلسوفين التي تجعلهما يمثّلان واسطة فعلية بين الحقبتين ومن ثَمّ فظرف فكرهما المحدِّد لخصائصه، قابل للمقارنة بظرف فكر المثالية الألمانية وما تلاه ظرفها المحدّد لخصائصها من هذه الناحية.

وسيجول البحث الساعي إلى الجواب عن هذين السؤالين في المجالات التي يمكن جمعها في المسائل الآتية:

١ ـ **الفلسفة النظرية**: المنطق وما بعده بدافع عميق، هو إشكالية

= لا يمكن أن يكون مخالفاً للعقل إذا علم محدودية علمه فلم يرد الغيب إلى الشهادة ولم يقس الغائب الغيبي على الشاهد التجريبي. فالخلط بين الغائبين الغيبي والتجريبي هو الذي أفسد كل مناهج الكلام والفلسفة بسبب غفلة أصحابهما عن هذا الفرق الأساس: فيمكن للغائب التجريبي أي ما يقبل التجريب حتى وإن لم يجرّب بالفعل يمكنه أن يردّ إلى الشاهد التجريبي قيساً مؤقتاً إلى أن تثبت التجربة العكس. لكن الغائب الغيبي هو ما لا يقبل التجربة بالجوهر ومن ثَمّ فردّه إلى الشاهد بقيسه عليه تعدٍّ على حدود المعرفة العلمية وادعاء لقدرة ليس للعقل أن يدّعيها من دون أن يتجاوز حدود المعلوم الممكن.

العلاقة بين العلم والإيمان (بين الطبيعة والشريعة: الخصومة الفلسفية الكلامية).

٢ ـ **الفلسفة العملية**: التاريخ وما بعده بدافع عميق هو إشكالية العلاقة بين القانون والأخلاق (أي بين نظام ظاهر الحياة وباطنها: الخصومة الفقهية الصوفية).

٣ ـ **فلسفة الدين**(٦): مدخلاً أولاً نازل من ما بعد النظر إلى النظر يجمع بين الفلسفتين النظرية والعملية، ومدار فلسفة الدين هو علاقة العلم بالإيمان أو علاقة نظرية النظر الفلسفية بالعقيدة الدينية.

٤ ـ **فلسفة التاريخ**(٧): مدخلاً ثانياً صاعد من التاريخ إلى ما بعد التاريخ يجمع بين الفلسفتين العملية والنظرية. ومدار فلسفة التاريخ هو علاقة العمل بالشريعة أو علاقة نظرية العمل الفلسفية بالشريعة الدينية.

٥ ـ **نظرية الوجود عامةً والوجود الإنساني خاصة** وعلاقة ذلك بفلسفتي الدين والتاريخ ومن ثَم بالتصوّر الجديد للفلسفة تصوّرها نابعة من الفلسفة العملية ببعدها التاريخي ومابعد التاريخي وليس من الفلسفة النظرية ببعديها المنطقي وما بعد المنطقي(٨).

لكن تحديد دور الرجلين يقتضي أن نحاول الجواب عن السؤالين الآتيين لتحقيق الوصل بين عصري الفكر العربي الإسلامي المتقدّم على لحظة الغفوة والمتأخّر عنها:

---

(٦) وفلسفة الدين تابعة للفلسفة النظرية ببعدها النظري والعقدي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة دينية حتماً على الأقل في غاياته أو هو على الأقل ما يعتبر دينياً في الفلسفة.

(٧) وفلسفة التاريخ تابعة للفلسفة العملية ببعدها الناموسي والتشريعي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة تاريخية حتماً على الأقل في أدواته أو على الأقل ما يعتبر تاريخياً في الفلسفة.

(٨) وفي هذا العنصر الخامس تتبين طبيعة التبعية المتبادلة بين الفلسفتين النظرية والعملية وبين فلسفتي الدين والتاريخ. ففلسفة الوجود هي التي تصل النظري بالعقدي والعملي بالشرعي ومن ثَمّ المنطق بما بعده والتاريخ بما بعده بوصف ذلك كلّه أبعاد الإنسان الناظر والعامل فرداً وجماعة ومن ثَمّ فهو موضوع الدين وذاته وموضوع الفلسفة وذاتها فيكون الإنسان في منزلتيه موضوعاً وذاتاً ذا منظورين فلسفي وديني متلازمين.

١ ـ ما المميّز الأساس لفكر ابن تيمية؟ هل هو الوجه السلبي من حيث هو نقد للمنطق وما بعده لتأسيس علاقة جديدة بين الفلسفة والدين بصورة تصلح النظر من أجل إصلاح العمل؟ أم هو الوجه النقدي الإيجابي وهو قليل أو هو غير مباشر أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن تيمية الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع؟

٢ ـ ما المميّز الأساس لفكر ابن خلدون؟ هل هو الوجه الإيجابي من حيث هو بناء لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني لتأسيس علاقة جديدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني (ومن ثم أداتيهما المنهجيتين أي المنطق والتاريخ وأساسيهما الوجوديين أي السيميولوجيا والأكسيولوجيا) بصورة تصلح العمل من أجل إصلاح النظر؟ أم هو النقد السلبي وهو قليل أو غير مباشر (لا ينقد الحضارة العربية الإسلامية إلا بصورة عامة نقداً للحضارة عامة كما في حالة التربية التعسّفية والعنيفة التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية) أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن خلدون الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة كذلك أعني إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد؟

لكن القصد واحد عند كلا الرجلين بالرغم من تقابل المدخل والمنتج. إنه تحديد علل الحرب الضروس بين الفلسفة والدين ببعديهما: **النظري** (الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية) **والعملي** (الفقه الظاهر والفقه الباطن)، وإصلاح العلاقة بينهما لتحقيق الصلح الميسّر لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها وذلك بإصلاح أداة الفلسفة الأساسية «المنطق وما بعده»[٩] وأداة الدين الأساسية «التاريخ وما بعده»[١٠]. ومن

---

(٩) وهو الأداة الأساسية بمعنيين: فبصورة إضافية هو أداة النظر إلى جانب الرياضيات، لكنه متقدّم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة النظرية الوحيدة لأن الرياضيات تقبل الردّ إليه في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يردّ إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إلى النظر باعتباره فاعليةً عملية تنتج الحيل النظرية لصوغ الموضوع صوغاً رمزياً. ومعنى ذلك أن المنطق يمكن أن يعدّ علم العمل الرياضي؛ إذ العلم الرياضي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين المنطق التي يبدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين المنطق من حيث هي حيل العقل النظري.

(١٠) وهو الأداة الأساسية بمعنيين كذلك: فبصورة إضافية هو أداة العمل إلى جانب السياسة، لكنه متقدّم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة العملية الوحيدة لأن السياسيات تقبل الردّ إليه =

هنا كان اختلاف المدخلين الذي هو ليس بالعامل الحائل دون وحدة الهدف أعني مدخل ابن تيمية إلى هذا الصلح من النظر إلى العمل ومدخل ابن خلدون إليه من العمل إلى النظر. فجاء التكامل بين عمليهما بالرغم من:

أن **مدخل الأول** هو علاج إشكالية النظر والمنطق فلسفياً والعقيدة دينيا[(١١)]. وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العلم[(١٢)]والمعرفة المنطقية: وسيتبين خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثّلان الخطوة الأولى نحو نظرية السيميولوجيا أو علم الوسميات (Semiotics).

ومدخل الثاني هو علاج إشكالية العمل والتاريخ فلسفياً والشريعة دينيا[(١٣)]. وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العمل[(١٤)] والمعرفة التاريخية: وسيتبين من خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثّلان الخطوة

= في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يردّ إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إلى العمل باعتباره فاعليةً عملية تنتج الحيل العملية لصوغ الموضوع صوغاً فعلياً، ومعنى ذلك أن التاريخ يمكن أن يعدّ علم العمل السياسي؛ إذ العمل السياسي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين التاريخ التي يبدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين التاريخي من حيث هي حيل العقل العملي.

(١١) العلاقة بين العقد الديني المنزل والعقد الديني الفلسفي من أهم معضلات الفكر الفلسفي. فالعقد الديني المنزل يتضمن ما من المفروض أن يسلم به العقد الديني الفلسفي أعني مفهوم الغيب المتناقض مع كل إمكانية لصوغ دين بالعقل يتجاوز المعرفة العقلية التي يحددها موضوعها الطبيعي أو التاريخي. لكن العقد الديني من المفروض أن يتعلق بما بعد الطبيعة وبما بعد التاريخ. فكيف التوفيق بين ذلك ووضعه بالعقل؟ ألا يعني ذلك أن أقصى ما يصل إليه العقل في مسألة العقد الديني الفلسفي هو التسليم بالغيب ومن ثم بإمكان الوحي فننتقل من العقد العقلي إلى العقد التاريخي أي إن الوحي ظاهرة تحصل في التاريخ من خارج العقل فتكون نسبته إليها نسبته إلى الظاهرة الطبيعية التي يخضع لها علم العقل ولا يمكن أن يزعم أنه يشرع لها بخلاف ما تقتضيه قوانينها؟ وهذه المعضلة هي معضلة العلاقة بين العلم العقلي والإيمان الديني في المجال النظري.

(١٢) أنطولوجيا العلم حددها القرآن الكريم باعتبارها السيميولوجيا أو القدرة على الترميز عامة والتسمية خاصة.

(١٣) ما قلناه نفسه عن العقدين نقوله عن الشرعين. فنسبة الشرع الوضعي إلى الشرع المنزل هي عينها نسبة العقد الفلسفي إلى العقد المنزل. وعلة الثنائية هي المقابلة بين الشهادة والغيب وبصورة أدق هي تضمن الشهادة لما يبقى دائماً من الغيب الذي ترمز إليه حدود علم الإنسان وعلمه بكون علمه محدوداً. والمعضلة هنا كذلك هي معضلة العلاقة بين العمل العقلي والإيمان في المجال العملي. ومن دون هذه العلاقة يرتد العمل إلى حساب المصالح والنفعية المحض.

(١٤) أنطولوجيا العمل حدّدها القرآن الكريم باعتبارها السوسيولوجيا أو القدرة على التواصل بمعنى الإيمان والتواصي بالحق والعمل والتواصي بالصبر.

الأولى نحو نظريّة السوسيولوجيا أو علم الظاهرات العمرانية والاجتماعية (Sociology).

ومن المهم هنا، أن نفهم العلة التي لأجلها كان التاريخ الذي هو موضوع الفكر الديني ومنهجه الأساسي وكان المنطق الذي هو موضوع الفكر الفلسفي ومنهجه الأساسي الموضوع الرئيس في النقدين التيمي والخلدوني وكذلك في النقد الذي هو رمز المثالية الألمانية الأساس. فهذا الهمّ في المدرستين هو علّة تركيزنا في التعليق على هذين الوجهين من الفكرين العربي الإسلامي والمثالية الألمانية: فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، فهما ثمرة الثورتين اللتين حدثتا في النظر والعمل وفي علميهما بفضل المدرسة النقدية العربية عندنا، وبفضل المدرسة النقدية في المثالية الألمانية، وهذه المسألة هي التي تمكّننا من فهم الثورتين التيمية والخلدونية ودورهما في فكرنا العربي الإسلامي:

١ ـ **ثورة الاستدراك** على تأسيس علوم الطبيعة بقلب العلاقة بين المنطق (عمل النظر) وما بعده (نظر النظر): المقارنة بين ابن تيمية وابن سينا مباشرةً وأفلاطون بصورة غير مباشرة. وتتعيّن الإشكالية في التعارض بين نظرية النظر الفلسفية ونظرية النظر الدينية: العقيدة وما بعد المنطق، والحلّ الذي يقدّمه ابن تيمية هو الانتقال من تأسيس الموضوع مباشرةً (المنطق والرياضيات) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (الاستخلاف)، وذلك ببيان أنّ علمية الموضوع (المنطق والرياضيات) مشروطة بعلمية ما بعده (خلافة الله أي قدرة الإنسان على الإبداع النظري رمزاً إليه بالتسمية والبيان).

٢ ـ وثورة تأسيس علوم الإنسان بقلب العلاقة بين التاريخ (علم العمل)، وما بعده (عمل العمل): المقارنة بين ابن خلدون والفارابي مباشرةً وبينه وبين أرسطو بصورة غير مباشرة. وتتعيّن الإشكالية في التعارض بين نظرية العمل الفلسفية ونظرية العمل الدينية: الشريعة وما بعد التاريخ، والحلّ الذي يقدّمه ابن خلدون هو الانتقال من تأسيس علم الموضوع مباشرة (التاريخ والسياسة) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (استعمار الإنسان في الأرض موضوع علم العمران أي قدرة الإنسان على الإبداع العملي رمزاً إليه بالتسخير المشروط بما

للإنسان من قدرة على الاستفادة من ثروات الطبيعة)، وذلك ببيان أن علمية الموضوع (التاريخ والسياسة) مشروطة بعلمية ما بعده (العمران) وهو ما يقتضي القول بتاريخية الفلسفة (وهذه ثورة خلدونية أهملت بالرغم من كونها أهمّ بكثير من ثورته في بناء التاريخ فلسفياً) وفلسفية التاريخ ومن ثَمّ التلازم بين الفلسفة والتاريخ لكونهما وجهي العلمية أعني البناء المنطقي لشكل علم ما بعد الموضوع والاستيفاء التاريخي للموضوع.

وبالرغم من أن الموازنة يمكن أن تنحصر في مستواها الثاني بين ابن خلدون وهيغل في ما يتعلّق بمفهوم التاريخ وما بعده، وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة العمل الديني بالعمل السياسي فإنّ الموازنة التامة يمكن أن تشمل كلّ المثالية الألمانية لأنّ هذه الأغراض مشتركة بين أعلامها جميعاً. كما إن المقارنة يمكن أن تنحصر في مستواها الأول بين ابن تيمية وشلنغ في ما يتعلّق بمفهوم المنطق وما بعده وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة النظر الديني بالنظر الفلسفي. أما كنط وفشته فيمكن مقارنة فكرهما بالغزالي (وابن سينا) وابن رشد (والفارابي) لتحديد الإشكالية التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون.



المقالة الثانية

السياق الذي حدّد مناخ تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي



الفصل الثالث

السياق المحدّد لإشكاليات العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي

ما لم نفهم علل المواقف الرافضة للفلسفة بغلبتها في الظاهر على بدايات الفكر الديني الإسلامي - لا على نصي الإسلام المرجعيين - فنبين دلالتها وطبيعة السياق الذي أوصل إليها لن نستطيع التمييز بين موقف المفكّرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف من حيث هو طلب:

١ - للحقيقة وعلاقتها باليقين معرفياً.

٢ - وللخير وعلاقته بالخلق عملياً.

٣ - وللجمال وعلاقته بالمهابة ذوقياً.

٤ - وللحرية وعلاقتها بالمسؤولية جهوياً.

٥ - وللقيومية وعلاقتها بالعبودية لله بإطلاق[١].

---

(١) لا بد هنا من توضيح علل إضافتنا للقيمتين الأسميين فوق القيم الثلاث التي يقول بها الفلاسفة قبل فهمنا لما تمثّله ثورة القيم القرآنية أعني قيمتي: الجهة والمطلق، وقد سبق فبينت في غير موضع علل إضافة القيمتين الأخريين أعني قيمة الجهة وقيمة البقاء المطلق. فالمعلوم أن التوجيه بحسب جهات الحكم الوجودي هي التي تجعل العقل الإنساني يتخلّص من الغرق في الحاصل سواء كان واجباً أو ممتنعاً ويتجاوزه إلى الممكن. والتمييز بين هذه الجهات الثلاث غير ممكن من دون الحرية الوجودية المطلقة بوصفها صفةً مقوّمةً لإنسانية الإنسان. فهي التي تجعله غير مغمور في =

ففي القراءات الحديثة لتاريخنا الفكري وقع الخلط بين موقف نقاد التراث الفلسفي، موقفهم من فعل التفلسف وموقفهم من توظيفات بعض ثمراته غير الناضجة عند الفرق الغالية وعند مقلدي الفلاسفة من أنصاف المثقفين، توظيفاتها التي اعتُبرت فلسفة بالرغم من أنّها لم تكن في الحقيقة إلا مجرد أداة أيديولوجية تستعمل بعض المبتذلات من الخليط الذي كان يسمّى فلسفة(٢). فهذه الفرق قضت على المنهج الفلسفي؛ إذ جعلته مجرّد أداة جدال مذهبي للحرب على الدين فأفسدت عمل العقل قاصرة إياه على دور آلة للصراع عند جميع الفرق فلسفية كانت أو دينية. وهذا الخلط كاد يحول دون إدراك حقيقة الموقف النقدي من الفكر الفلسفي الموروث في تاريخ فكرنا.

= الحاصل ومتعالياً عليه مهما قلّ وعيه بكيانه. وبفضل هذا التعالي يمكنه أن يحكم بالصدق والكذب معرفياً وبالخير والشر خلقياً وبالجميل والدميم جمالياً. ومن ثَمّ فهذه الحرية المقوّمة لذات الإنسان هي التي تجعله فوق الاضطرار المقوّم لكل الكائنات الجامدة. والحرية والضرورة هما قيمتا الجهة أولاهما الموجبة والثانية السالبة، وبينهما طيف لا متناف مؤلّف من التشادد بين القطبين في ذات الإنسان. لكن القيم الفلسفية التقليدية وهذه القيمة الشارطة لها كل ذلك ما كان ليكون ممكناً لو لم يكن الإنسان في تعاليه مدركاً لقيمة القيم التي هي الوجود الباقي بإطلاق، والذي يحيط بكل شيء وبكل الجهات وخاصّة بحدّي التقويم في الحالات الأربع السابقات والتي سمّاها القرآن الكريم برهان الرب الذي يتدارك البشر لتجنيبهم الغرق في مجرى الحاصل. وما يقابل الباقي هو الفاني، وما يقابل الباقي المطلق هو الفاني المطلق، والأول هو المتناهي والثاني هو اللامتناهي الذي لنا منه الكثير من العلامات والرموز، وأهمها: الأفكار القيمية والرياضيات وجميعها آيات دافعة لفكر الإنسان نحو التعالي والإيمان. لا يمكن لمبدع حقيقي ألا يكون مؤمناً بهاتين القيمتين الأخيرتين المؤسِستين لكل القيم الأخرى في أي من مجالات الفكر المعرفية والخلقية والجمالية والجهوية والوجودية.

(٢) انظر مقدّمات **تهافت الفلاسفة** وأهمّية هذا التمييز بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي والخليط من المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها **رسائل إخوان الصفا** حيث لا يتجاوز ما فيها من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علماً أعني منهجياتها واستدلالاتها. وانظر كذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض الجزء الأول ص ٢٨٣). وبهذا المعنى، فإنه قلّ أن تجد فيلسوفاً يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظّفته في ما يعارض مهمة الدين التي هي الوعي بتعالي الإنسان من خلال صلته بأصل كل تعال أي الإيمان بالله. والعلة هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة لكنهما في الغاية متفقان على أن المعبود الوحيد هو الحق والخير والجمال والحرية بمعنى القدرة على التعالي وعدم الإخلاد إلى الأرض والباقي المطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمى فلسفة أي السحر والتنجيم والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذي نرى من هم من جنسهم في عصرنا، وهم طحالب الساحة الثقافية في كلّ البلاد العربية الذين يتغنّون بالحداثة حصراً إياها في حرية الأكل كما تأكل الأنعام.

لكنّ الخلط بين حقيقة التفلسف بمطالبه العالية والتوظيفات الأيديولوجيه لبعض انحرافاته ليس مقصوراً على تلك الحقبة فحسب، بل هو خاصة خلط يغلب على قراءات العرب الحديثة لتاريخنا الفكري. وقد أنتج هذا المآل لدور الفلسفة الخلط بينها فعلاً عقلياً يطلب الحقيقة وبينها أيديولوجيا تطلق بعض النتائج لتجعلها دينياً رد فعل من جنسه ونشأت المعركة التي لا نزال نعاني من مفاعيلها الجانبية خاصة وهي قد تكرّرت من جديد عند الدغمائيين من حداثيينا موظفي الفلسفة في الحرب على روحانية المسلمين. ولينظر المرء بتمعّن في مقدّمات **تهافت الفلاسفة** وأهمّية تمييز الغزالي بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي وما اعتبر منه أعني خليط المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها **رسائل إخوان الصفاء** قديماً و**الكتاب الأحمر** والأدبيات الماركسية حديثاً حيث لا يتجاوز ما فيها من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علوماً أعني منهجياتها واستدلالاتها أعني شرطي روحها العلمية.

وانظر في ذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض). وبهذا المعنى فإنه قلّ أن تجد فيلسوفاً يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظّفته توظيفاً يعارض مهمّة الدين الأساسية كما يراها كبار الفلاسفة الذين يعتبرون الفلسفة والدين مشتركين في الأهداف وإن اختلفا في الطرق الموصلة إليها. فالعلة في الاتفاق العميق بين الفكرين الفلسفي والديني هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة، لكنهما في الغاية متفقان على أن المعبود الوحيد هو الواحد الأحد، المتصف بالحق، والخير، والجمال، والحرية، والمطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمّى فلسفة يتألّف من السحر، والتنجيم، والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذين نرى من هم من جنسهم في عصرنا وهم طحالب الساحة الثقافية في كل البلاد العربية.

فتوظيفات الفلسفة الحديثة التي نرى أدعياء التفلسف يقدمون عليها بحصرها في الوظيفية الأيديولوجية الخالية من المعرفة العلمية ومن الالتزام الخلقي والخيار الروحي المدرِك لمسؤولية العقل وما يجانسها من

ردود من قبل أدعياء الدفاع عن الدين، من دون فصل بين التديّن الصادق ومصالح المؤسسة التي تحولت إلى كنيسة في الإسلام، دفاعاً لا يميّز بين توظيفات الفلسفة والفكر الفلسفي فيردّ هذا في هجومه على تلك كل ذلك شديد الشبه بما جرى بالأمس خلال **لقاء فكرنا الأول** بالفلسفة القديمة. والواصل بين الموقفين هو عودة هذا الموقف الحديث على الموقف القديم لتفسير كل تاريخنا الفكري بنسبة الفشل الفلسفي إلى تأثير الموقف الذي يمثّله أصحاب الفكر النقدي (الغزالي وابن تيمية خاصة)، بدلاً من البحث في علل الفشل الفعلية، أعني جعل التفلسف يتحوّل إلى عقائد مطلقة بدلاً من أن يكون جوهر البحث العلمي عن الحقيقة والعمل بها، أعني ما كان مطلوب المدرسة النقدية. لكن **اللقاء الثاني** مع الفكر الفلسفي من حسن حظّه أن هذا التماثل بين الوضعيتين الفلسفيتين الوسيطة والحالية في حضارتنا لن يؤدّي إلى النتائج نفسها. ذلك أنّ معركة اللقاء الأول لم تنته إلى السلب المطلق بل هي أثمرت بفضل أصحاب النقد خاصة فبنت فلسفةً جديدة تجاوزت الصدام السطحي بين الدعويين، تجاوزته إلى طبيعة الإشكالية العميقة التي تحدّد العلاقة السوية بين الدين والفلسفة بفضل هاتين النتيجتين الثوريتين:

فهي قد حدّدت علاقة العلم بالإيمان في المجال النظري والعقدي (فهماً لشروط تجاوز الصراع بين الفلسفة والكلام).

وحدّدت علاقة القانون بالأخلاق في المجال العملي والشرعي (فهماً لشروط تجاوز لصراع بين الفقه والتصوّف).

حددتهما تحديداً جديداً لم يكن ممكناً من دون ثورة في فلسفة النظر، والعقد كان مؤسسها ابن تيمية وفي فلسفة العمل والشرع كان مؤسسها ابن خلدون. وهذه الثمرة المضاعفة هي منطلق محاولتنا لجعل اللقاء الثاني يطوّر نتائج اللقاء الأول ويحرّرها من شوائبه. فنتمكن بذلك من إزاحة كل خوف على التربيتين الروحية والعقلية المشروطتين في جعل الإنسان يصبح إنساناً بحق[٣]: لن يحصل للفلسفة والعلوم المترتبة عليها

(٣) ما ينبغي تجنّبه في اللقاء الثاني وكان تأثيره في اللقاء الأول مصدر كل السلبيات أمران: أما **الأول** منهما فهو التلقي غير المباشر بتوسط لغة وسيطة، ومن دون تأسيس الدراسات العلمية =

في اللقاء الثاني ما حصل لها في التجربة الأولى من لقاء فكرنا بها، لأنّ اللقاء الثاني ينطلق من ثمرة اللقاء الأول الذي آل في الغاية إلى وضع أسس الفلسفة النقدية لموقف الناطقين باسم الفلسفة من الدين ولموقف الناطقين باسم الدين من الفلسفة، في شكلهما غير السوي عند أدعياء الفكرين الفلسفي والديني الذين حصروا العلاقة في معركة المصالح بين فئتين تتصارعان على الزعامة الفكرية، وقيادة من صيّروهم عامةً حتى يبقوا هم الخاصة.

فتوظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين ممّن لا يرون في الفلسفة إلا أداةً أيديولوجية قد أضاع مهمّتها المعرفية والخلقية. وهذا الإهمال بسبب التوظيف هو الذي جعلها تصبح عرضةً للحرب عليها من قِبَل من أضاع مهمة الدين وعبادته الأولى أعني المعرفة والأخلاق بسبب التوظيف كذلك. فتمّ استثناء الفلسفة التي هي عين الدين في هذه الوظيفة، استثناؤها من النظام التربوي في ماضينا **أولاً**، ثم جاء **ثانياً** توظيفها توظيفاً مضاداً من قبل من يزعمون الدفاع عن الدين فقضي بصورة شبه تامة على ثمراتها العلمية تحكيماً لمنطق سدّ الذرائع والنكير على علوم الطبائع. وهذا التوظيف المزدوج لم يبقَ للفكرين الفلسفي والديني من مفعول إلا الدور الأيديولوجي وسطحيات المنهجية المنطقية العامة المشتركة بين الفنين التوظيفيين. لكن رفض الفكر الفلسفي هذا الذي غلب في البداية من دون بيان علله تحوّل بالتدريج إلى قبول نقدي له، (بعد أن أدرك أصحابه طبيعة الخلل الناتج عن حصر دور الفكر الفلسفي في توظيفاته الأيديولوجية التي هي في الحقيقة عين تحريفاته)، قبول يمكن أن نذكّر من ثمراته الأهمّ موجبها وسالبها. ولعلّ أخطر الثمرات ما كان منها سالباً لأنّ قبول الموجب منها اكتفى:

بالاستعمال المنهجي السطحي (في طرق التنضيد المنهجي للأفكار حيث لا يكون المنطق إلا آلة).

= للمصادر والمراجع والاكتفاء برواية المترجمين الذين كانوا في الأغلب غير مسلمين. وأما **الثاني** فهو التعامل مع الفكر الفلسفي وكأنه عقائد نهائية ومطلقة بدل من أن يكون محاولات علمية. ومن ثَمّ غلبة التوظيف الأيديولوجي على الوظيفة المعرفية وذلك بتوسط توظيف الفلسفة في المذاهب الباطنية بدلاً من اعتبارها محاولات لفهم الطبائع بتوسط التجربة العلمية والشرائع بتوسط التجربة التاريخية.

والتوظيف العقدي المذهبي (حيث تتحوّل الفلسفة إلى مجرد آلة جدلية لنصرة مذهب ومحاربة آخر).

فكانت علّة هذا النوع من القبول ـ في البداية خاصة ـ من جنس علّة الرفض الأولى لأنّ الفكر الفلسفي تحوّل بمقتضاها إلى مجرد أداة في الجدل الكلامي ففقد كل قدرة على إنتاج علوم نظرية وتطبيقات عملية تتجاوز عرض الحصيلة العلمية اليونانية والتعليق عليها. لذلك فقد تعطّلت شروط استعمار الإنسان في الأرض وأدواته، بسبب توقّف البحث العلمي المؤثّر أعني أساس كل فكر فلسفي يطلب الحقيقة معرفياً والحق عملياً أو المجاهدة الخلقية التي هي أساس كل فكر ديني حقيقي. وكالحال في العلاج العقيم بسدّ الذرائع بات الخوف من آثار الدواء الجانبية بديلاً من السعي إلى الحدّ منها فاكتفى أصحابه بحلّ التخلي عن استعمال الدواء بل ذهبوا إلى حدّ تحريمه فاستفحل الداء، داء التخلي عن أدوات استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٤). وكانت النتيجة فقدان المسلمين لشروط حماية البيضة فصاروا مغلبين لكل متغلِّب، وأكلة لكل آكل بعد أن فقدوا معاني الإنسانية التي لهم من حيث الاجتماع كما قال ابن خلدون.

ويمكن القول إن القبول النقدي للفلسفة وما يتبعها من علوم قد حدّ من الاستعمال الأيديولوجي المضاد، لكنّه تحوّل إلى استعمال أيديولوجي من جنسه أعني أنه انحصر في الثقافة الكلامية التي تتخلّى عن طلب الحقيقة، وتدمن على الصراع المذهبي فلم تكتف بإفساد الفكر الفلسفي، بل أوجدت ما يشبه السلطة الكنسية التي تصوغ العقائد فتعتبر فهومها عين حقيقة المعاني القرآنية، ولم يعد القرآن الكريم الوسيط الوحيد بين المؤمن وربّه بل بات مؤوّلوه سلطة كنسية في الإسلام. لذلك فلا بد من التسليم بأنّ مفعول الفكر الفلسفي قد بقي محدوداً لغلبة القبول العقدي

---

(٤) وهذا الموقف من محرّمي الفلسفة يعود في العمق إلى حجّة الملائكة في قصة استخلاف آدم ومن ثَمّ إلى عدم فهم وظيفة العبادة التي رأسها العلم ووعي العلم بنفسه وحدوده هو الفلسفة. فالعلم الوضعي بقوانين الطبيعة النافي للوعي الفلسفي هو الذي يمكن أن ننسب إليه الإفساد وسفك الدماء اللذين اتهمت الملائكة بهما آدم في تعجّبها من استخلاف الله إياه. لكن العلم المصحوب بالوعي الفلسفي هو الوحيد الذي يمكن أن يحد من الآثار الجانبية للمعرفة لأنّها هي العلم بالأسماء الذي ردّ به الله حجة الملائكة. وهو ما لم يفهمه أولئك الذين حاربوها خلطاً بينها وبين انحرافاتها.

وما يتبعه من شعوذات[٥] وردود عليه من جنسه فلم يثمر إلا بصورة بطيئة ومقصورة على المشروع البرنامجي لا التحقيق الفعلي إلا بعد مرور قرون عديدة كما في حالتي ابن تيمية وابن خلدون اللذين واصلا نقد الغزالي وعمّقاه. لكنّهما هما بدورهما لم يسلما من تغليب ردّ الفعل، وشبه الاقتصار على التنديد بالاستعمال الأيديولوجي وإهمال الدور الموجِب إلى حد كبير، وخاصة بالنسبة إلى ابن تيمية الذي لم يبق منه عند وارثيه المحدّثين إلا هذا الوجه السلبي إزاء الفكر الفلسفي والبحث العلمي في شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ذلك أنّ ابن تيمية وابن خلدون ـ بالرغم ممّا أنتجاه من فكر بل وفتح لآفاق جديدة للتفلسف بتوجيه الفكر إلى مجرّة موازية تستكمل ما حقّقه الفكر اليوناني أعني مجرّة العلوم الإنسانية وشروط المعرفة العلمية المتصالحة مع الدين ـ بقيا على عتبة ما أبصرا إمكانه بالرغم من أهمية محاولة ابن خلدون تأسيس العلم الشارط للنقد التاريخي وبنائه على أسس قريبة من الشروط العلمية للمعرفة التاريخية. لذلك فالسياق بمعنييه الداخلي والخارجي للفكر العربي الإسلامي، وما ترتّب عليه في المستويات الاجتماعية والسياسة ترتباً جعل الموازنة بين اللحظتين العربية الإسلامية والألمانية المسيحية ذات دلالة. هذا السياق هو المسألة الأساسية الأولى التي ينبغي بيان دورها لفهم مسار الفلسفة العربية الإسلامية ومصيرها خلال فترات تكوّنها المتدرج ومآلها عند مفكرينا ومن ثَمّ القيام بالموازنة بين اللحظتين. ولعلّ تعثّر المرحلة العربية في محاولاتها التخلّص من بقايا خصائص الفكر القديم المتأخر ومحاولاتها القريبة من إرهاصات خصائص الفكر الجرماني المتأخر يجعلها فريدة النوع لأنّ توسطها التاريخي يجعلها بحق وسيطاً حقيقياً مثل الجسر الفعلي بين الفكر القديم والفكر الحديث بل وحتى بينهما وبين ما بعدهما لاتصالها بما قبل القديم نفسه وسيطاً متضمناً لما يجعل انبعاثه في العصر الحديث وما بعده ليس أمراً مفتعلاً بل هو أمر طبيعي كامن فيه.

---

(٥) مثل الجفر والتنجيم والسحر وهي جميعاً أهم ما غلب على ما يدّعيه المتصوّفة من علوم لدنية. ولهذه العلة كان السحر وإدعاء القدرة على التحكم في الغيبيات أهم حيل ما يسعون إليه من تكوين لما يسمونه دولة الأنوار **رسائل إخوان الصفا** بمنطق الباطنية كما فضح ذلك الغزالي بسخريته اللاذعة على توظيفهم للأعداد في تأويل أحداث التاريخ الإسلامي.

ولنبدأ باللحظة التي غلب عليها دور السياق الداخلي الذي هو سياق مضاعف وشبه فصامي بسبب التقابل بين التجربتين المعرفيتين المختلفتين:

١ ـ تجربة التأسيس المستقل والذاتي لعلوم الملة النقلية التي لم يكن لها سابق وجود قابل للأخذ من السابقين، لأنها بالموضوع فضلاً عن خصائصه الذاتية ذاتية للأمة حتى وإن كانت تجارب الأمم السابقة، في هذا المضمار ومن حيث الشكل، قد ساعدت على التحقيق السريع لعلوم الملّة.

٢ ـ وتجربة الاستيراد شبه المطلق للعلوم العقلية التي لم يكن بالوسع إعادة بنائها من جديد ولا تجاوزها في حضارة ليس لها بعد خبرة بالعلوم الطبيعية وبأدواتها الرياضية والمنطقية وبشروط معطياتها الموضوعية أعني أجهزة الرصد والملاحظة.

إذاً، فالمحدّد السياقي الداخلي الغالب في لقاء فكرنا الأول بالفلسفة هو دور هذا التقابل بين التجربتين وتأثيرهما، وخاصة تأثير التنافس بينهما في ما اصطبغ به الفعل العقلي والعلمي من خصائص خلال وضع ما يسمى بـ «علوم الملة الأصيلة»، وتبني ما يسمى بـ «علوم يونان الدخيلة». وفي الحقيقة فإنّ كلا الوصفين وصف تقريبي لا يطابق الحقيقة التاريخية. ذلك أن المقابلة إذا سلمنا بصحتها، في الجملة، ليست إلا مقابلةً بين نسبتين: **إحداهما** أصيلة بالموضوع وأجنبية بالشكل و**الثانية** أجنبية بالشكل وأصيلة بالمضمون. ومن ثَمّ فالمقابلة ينبغي أن ندخل عليها الكثير من النسبية:

علوم الملّة استفادت من شكل العلوم القائمة في أرض الإسلام لبناء شكلها العلمي ومن ثَمّ فأصالتها مضمونية خاصة بالرغم مما فيها من شكل متميّز عمّا ورثه العرب عن السابقين. لذلك فجلُّ البناة في البداية كانوا ممّن ينتسب إلى من كان على صلة بحضارة العصر في أطراف الجزيرة العربية قبل أن يتحقّق التمازج بين الحضارتين العربية واليونانية بعد القرنين الأولين من نشأة الدولة الإسلامية.

وعلوم اليونان اضطر أصحابها إلى ملاءمتها مع المبادئ العامة للإسلام ومن ثَمّ فهي أصيلة بالشكل على الأقل وأجنبية بالموضوع بالرغم مما بقي فيها من الشكل المستورد. ذلك أنّ العلوم الدخيلة لم يكن بوسع أصحابها تحقيق شرط قبولها ممّن بيده السلطان من دون التكيّف مع الظرف، ومن ثَمّ

فقد حصل الخضوع لشرط عدم التنافي الصريح مبادئ الإسلام الأساسية بعد حركة الترجمة التي يسّرت استيعاب الفلسفة والعلوم اليونانية.

ولهذه العلة فإن المقابلة الحقيقية ليست بين الأصيل والدخيل من العلوم بإطلاق، بل هي بين ما كان عليه تصوّر دور العقل تشكيلاً للموضوع، وتصوّر دور النقل تعييناً للموضوع في تلك المرحلة من مراحل نضوج الفكر الإنساني(٦). ومن ثَمّ فكلّ ما يعنينا في سعينا لفهم ما جرى لتحديد منزلة الفلسفة وعلومها في اللقاء الأول هو تغيّر هذا التصوّر خلال الصدام النظري بين الكلام والفلسفة (في النظر والعقد) والصدام العملي بين الفقه والتصوف (في العمل والشرع). ومن ثَمّ فالمقابلة بين العقل والنقل في هذه الحالة لا ينبغي أن نفهم منها المقابلة بين نوعين من العلوم كما جرت العادة بل القصد هو دور الشكل العقلي والمضمون النقلي في كل علم سواء تعلّق الأمر بالعلوم الأصيلة (ما يطابق العلوم الإنسانية وأدواتها اللسانية والتاريخيّة) أو بالعلوم الدخيلة (ما يطابق العلوم الطبيعية وأدواتها الرياضية والمنطقية) بمعنى ما لم يكن معهوداً من العلوم في التراث العربي الإسلامي مثل علوم الطبيعة بالمقابل مع علوم الشريعة.

فعلوم الطبيعة تتضمّن جزءاً عقلياً هو شكل المعرفة أو صورتها وجزءاً نقلياً هو مضمون المعرفة أو مادتها التي هي المعطيات التي يقدّمها الإدراك الحسّي الظاهر لصبّها في النموذج العقلي القبلي لبناء النظريات العلمية (وهو نموذج فرضي بالجوهر). وهي في ذلك لا تختلف عن علوم

(٦) وهذه المقابلة كانت موجودةً خاصة في الفقه والقضاء حيث يكون المعطى المضموني هو النص والتحديد الشكلي هو فهمه. وحينئذٍ فالمقابلة ليست بين عقل ونقل بل بين نقل مضموني وعقل شكلي لتحقيق شرط الموضوعية القضائية. فأصحاب الرأي يتصوّرون الرأي متقدماً في تأسيس الحكم على نص القانون (الذي يمكن أن يكون السوابق من السنّة أو نصاً من القرآن) وأصحاب النص يرون العكس. وطبعاً فالموضوعية القانونية تقتضي أن يكون أصحاب النص أقرب إلى الحق من أصحاب الرأي لأنّ الآراء يمكن أن تكون تحكّمية فلا يتحقّق الإنصاف في الحكم الذي من شرطه أن يكون ذا سند موضوعي وقابل للمراجعة من قبل الجميع بخلاف الرأي الذي قد يتبدّل بتبدّل الأشخاص. وطبعاً، فذلك لا يعني أن النصّية كافيةٌ للموضوعية أو نافية لدور الرأي، ذلك أن النص نفسه لا بد فيه من فهم هو في النهاية رأي، لكنّ النص يحدّ من تحكّم الرأي فلا يبقى مجرّد شعور فردي غير مستند إلى حجج موضوعية هي قرائن الفهم المشترك بين أصحاب المعرفة بالمجال بالنسبة إلى نص القانون.

اللغة مثلاً التي بدأ علماء العربية وضعها بجمع المعطيات من خلال مصدرين هما النصوص المتوفرة (أعني القرآن الكريم والحديث والشعر العربي وأيام العرب) والممارسة الحيّة للعربية بين القبائل العربية التي تمّ مسح لهجاتها وفهومها للقرآن والحديث والشعر وأيام العرب: والنموذج الفرضي القبلي هو النموذج القائل إن قوانين أي لغة هي جملة الفرضيّات التي تصوّر بنموذج عقلي فرضي يمكن من تنظيم عادات مستعمليها في استعمالهم العادي لها، فيستنتج جلّ ظاهرات اللغة السليمة والسقيمة من بعض القواعد العامة التي هي قوانين ذلك اللسان.

وأصل المأزق في فهمنا لتاريخ فكرنا خلال اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي، هو الظن بأن المشكل كان مشكل مقابلة بين العقلي والنقلي (وهو وهم جعله السطحي من مؤرخي فكرنا الفلسفي والكلامي يصبح عقيدة راسخة وخاصة عند خرافي الإسلامولوجيا)، وعدم التفطن إلى أنه كان مقابلة بين مرحلة معينة من تصوّر دور العقل في تشكيل المعرفة ودور النقل في مدّ المعرفة بمضمونها، ومن ثَمّ دورهما المتكامل في بناء المعرفة العلمية مرحلة جعلت العلماء يتصوّرون الفلسفي كلّه عقلياً والديني كلّه نقلياً في حين أنّ صنفي العلوم ذات الموضوع الطبيعي وذات الموضوع الديني كليهما صورته عقلية حتماً ومادته نقلية حتماً. فلا وجود لعلم فلسفي من دون مضمون نقلي هو ما تمدّه به التجربة معطيات لعلمه. ولا وجود لعلم ديني من دون شكل عقلي هو ما يضفيه على معطيات موضوعه من صوغ عقلي تكون القضايا فيه مؤلفة من مقدّمات ونتائج ونسق جامع هو متن ذلك العلم، لذلك فالصراع كان صراعاً بين مرحلتين من تصوّر العقلي والنقلي بهذا المعنى، وإذاً، فالأمر يتعلّق في الحقيقة:

بدور العقل من حيث هو المحدّد لشكل المعرفة في ما يوصف بالعلوم الأصيلة وبالعلوم الدخيلة على حد سواء.

وبدور النقل من حيث هو المحدّد لمضمون المعرفة في ما يوصف بالعلوم الأصيلة وبالعلوم الدخلية على حد سواء كذلك.

وذلك لأن كل علم أياً كانت طبيعته دينياً كان أو فلسفياً يحصل فيه هذا النزاع بين تصوّرين للعلم متلازمين ومتنافسين دائماً:

فأحدهما يقدم دور المضمون، وذلك هو رأي كل التجريبيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا التجريبي فيصبح نقلياً خالصاً: العلم هو الحصيلة البعدية أي نقل ما في الواقع المجرّب.

والثاني يقدّم دور الشكل، وذلك هو رأي كل العقلانيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا العقلي فيصبح عقلياً خالصاً: العلم هو حصيلة القبلية أي صوغ ما يتصوّره العقل واقعاً.

فتكون المقابلة قابلةً للوصف بما يماثل المقابلة بين التصوّر العقلاني والتصوّر التجريبي في نظرية المعرفة حتى وإن كان ذلك لا يقتضي حتماً الذهاب بالأمر إلى حدّ الوصول إلى النظرة الوجودية التي تقابل بين مثالية ومادية مطلقتين وحتى وإن كنّا نميل إلى أنّ علماء النقل كانوا أقرب إلى النظرة المادية في الوجود والبعدية في المعرفة وعلماء العقل كانوا أقرب إلى النظرة المثالية في الوجود والقبلية في المعرفة.

ولنأت الآن إلى السياق الفكري الخارجي الذي هو سياق مضاعف قديم وحديث والذي يمثل حاضر الفكر العربي الإسلامي لجمعه بين الوضعيتين السياقيتين أو مفعول الصدمتين بالفكر الفلسفي:

١ ـ **فهو يتحدّد بالنسبة إلى اليونان**(٧) لأن البداية والانحطاط كلاهما لا يزال فاعلاً في فكرنا الحالي ويؤثّر في تصوّرنا لمستقبلنا.

٢ ـ **وهو يتحدّد بالنسبة إلى الألمان**(٨) لأن الغاية والاستئناف كلاهما بدأ يفعل في فكرنا الحالي ويؤثر في فهمنا لفكرنا الماضي.

---

(٧) هذه النسبة ثابتة ولا تحتاج إلى طويل تعليل، وهي حقيقة تاريخية ليس لنا قدرة على تغييرها، فكرنا الفلسفي وحتى الديني تحدّد بالقياس إلى الفكر اليوناني سلباً برفضه عقدياً وإيجاباً باستعماله منهجياً لأنّ مجرد كون القرآن نفسه قد نزل أحداث الرسالات في تاريخ الأديان وعلاقتها بالفكر الفلسفي يفرض هذه الحقيقة بالإضافة إلى تاريخ الفكر لحظة نزول القرآن وتكون ضروب الفكر الإسلامي النظري والعملي.

(٨) يبدو في الظاهر أنّ فكر النهضة العربية قد تأثّر بالفكر الفرنسي خاصة (بسبب صلة الشام ومصر والمغرب العربي بفرنسا)، لكنّ الحقيقة مخالفة تمام المخالفة لهذا الظاهر، ولعلّ أفضل دليل هو ردود عبده على أرنست رنان، فهذا الرجل بالرغم من كونه فرنسياً لم يكن فكره وموقفه من الفلسفة العربية الإسلامية إلا ثمرة انتسابه إلى المدرسة الهيغلية، وخاصة إلى القول بأرواح الشعوب والمفاضلة بينها إلى حد العنصرية.

لكنّ الأمر المهم هو أنّ الوجه الثاني من هذا السياق له نتيجتان، **أولاهما** سلبية وهي نتيجة قد تجعل المرء ييأس من إنجاح عملية زرع الفلسفة في تربة حضارتنا زرعاً يجعلها نبتةً أهلية. و**الثانية** نتيجة إيجابية قد تجعل المرء يتفاءل لما يراه من بشائر نجاح الاستنبات. فالمعركة نفسها بين الأصيل والدخيل لا تزال مستعرةً وللعلل نفسها لأنّ جلّ المتكلّمين باسم الفلسفة يجعلونها في صدام مع مقومات الحضارة الأهليّة فيولدون بذلك ردة فعل من جنس الردّة التي حالت دون استنبات الفلسفة في نظامنا التربوي سابقاً بحيث بقيت الفلسفة عمل عصاميين ولم تصبح عمل مؤسسة التربية والتعليم الرسميين. ولما كانت وضعية العرب في تاريخ الشرق الوسيط والحديث شبيهةً جداً بوضعية الألمان في تاريخ الغرب الوسيط والحديث وكان الألمان بالرغم من تخلّفهم بالقياس إلى أمم أوروبا الأخرى قد نجحوا فأخذوا مشعل الإبداع الفلسفي والعلمي من فرنسا وإنكلترا بعيد العصر الكلاسيكي فإنّ ذلك يجعلنا نتفاءل فنؤمن بأنّه بوسعنا تحقيق الهدف نفسه للتماثل بين الوضعيتين والدورين خلال العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث.

فكلتا الأمّتين كانت الحامل الأساس لنقل الرسالتين الإسلامية والمسيحية من التصوّر النظري (العقد الكلامي والفلسفي) إلى الواقع العملي (الشرع الفقهي والصوفي) في سعيهما إلى تدارك تخلّفهما الحضاري بالقياس إلى ما تفوقّت عليهما به الأمم المحيطة بهما، الأمم التي افتكتا منها سلطانها. من هنا جاء الاشتراك بين الأمتين في التركيز على دور الإصلاحين الديني والتربوي وربطهما بالفاعلية السياسية التاريخية في صلتها بالشرائع المتعالية على التاريخ، ولعل المميّز الأساس هو الطابع البكر للأمّتين القريبتين من الفطرة الأصيلة التي تحقّق كبير المشروعات التاريخية، وهذا التماثل بدأ منذ القرون الوسطى وكان محكّ الصراع بينهما من خلال كل التاريخ الوسيط إلى بداية التاريخ الحديث، فسواء في الحروب الصليبية أو في حروب الاسترداد أو في الدور التاريخي الديني أو في تأثّر الفكر الإصلاحي بالنظرة الإسلامية وخاصةً إزاء دور الكنيسة، كان دور الألمان الدور الأفعل في تصدّي الحضارة الأوروبية المسيحية للحضارة العربية الإسلامية، وفي الأخذ عنها والتأثّر بها في آن، وكل ذلك من ميسّرات المقارنة، وهو على كلٍّ ما نعتبره جاعلاً لها جديرة بالمحاولة.

الفصل الرابع

التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

بيَّن تطوّر المعركة بين الحزبين: **حزب توظيف الفلسفة** و**حزب الردّ عليهم** حقيقة العامل الذي حدّد النقلة من سطحيّات المعركة الزائفة بين الدين والفلسفة إلى إدراك طبيعة المشكل بينهما: طبيعة العلاقة بين المدخلين الممكنين لطلب الحقيقة والعمل بها، المدخلين اللذين يتّحدان في الغاية عند صدق السعي والنوايا، وهذا العامل الأهمّ في علاج التقابل بين التجربتين يمكن أن نردّه إلى سعي نقّاد الفكر الذي وظّف الفلسفة. إنه السعي الذي أدّى إلى استخراج فلسفة في الدين وفلسفة في التاريخ مناسبتين للمنظور القرآني. وعلى هذا المنظور سيعتمد الفكر الفلسفي البديل في محاولاته وضع المشكل العميق للعلاقة بين وجهي الدين والفلسفة وجهيهما النظري العقدي والعملي الشرعي. وقد عين خصائص هذين الوجهين السياق الداخلي أعني الشروط التي تحددت بمقتضاها مراحل الموقف من الفلسفة اليونانية:

- **في بعدها النظري عامة** (من حيث العلاقة باليقين الإيماني).

- وفي بعدها العملي خاصة (من حيث العلاقة بالخلق الديني).

وهي مراحل موقفية كانت في أغلبها ردود فعل على موقف الفلاسفة

من الوحي[١] والخطاب الديني[٢]. ولما كان الفكر الفلسفي اليوناني خلال هذا اللقاء فاقداً لفاعليته الذاتية الحية بسبب انحطاط أمّة يونان في تلك المرحلة من التاريخ القديم المتأخّر فقد انحصرت فاعليته في ما ينتج عن شكله الذي أصبح عليه عند فلاسفة الإسلام الوارثين لهذا العصر المنحط حصراً فيه، لذلك كان السياق المحدّد الحي الغالب هو السياق الداخلي أعني الصراع الداخلي بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الملّة نفسها بسبب فقدان السياق الخارجي لفاعليته الحيّة؛ إذ هو كان مقصوراً على التراث الفلسفي الموجود في ما صار دار الإسلام وفي الأعمال المنقولة إلى العربية[٣] حتى وإن كنا لا ننفي تأثير بعض ممثّلي الأديان الأخرى (مسيحيّي الشرق ويهوده وكذلك صابئته ومجوسه ومشركيه وجميعهم يذكرهم القرآن كما في الآية ١٧ من «سورة الحج»). فكان الغالب على موقف ممثّلي الفكر الديني ردّ الفعل على منظور ممثّلي الفكر الفلسفي من المسلمين (الفارابي وابن سينا خاصة كما يؤكّد الغزالي ذلك في **تهافت الفلاسفة**، لكنّ الظاهرة الأعمّ هي مضمون **رسائل إخوان الصفا** وفكر الباطنية)، وموقفهم من الوحي والدين المنزل في الفلسفة: ومعنى ذلك أن مفهومي النبوة والملة غير الفلسفية المبني على حصر الديني في الوظيفة التخييلية للحقائق الفلسفية، والمؤسِّس في الغاية للموقف الباطني هو المفهوم الذي ينافي نظرة القرآن للعلاقة بين الوحي والعقل.

(١) نظرية النبوةَ بالرغم ممّا أدخل عليها من تحسينات عند ابن سينا وابن طفيل وابن رشد يبقى المؤثّر منها رأي الفارابي، وهو رأي لا يختلف عن نظرية فوران الخيال المتحمّس غير العقلاني، وهي النظرية التي يقول بها أفلاطون في كلامه عن حماسة من تماثل وظيفتهم ونوع معرفتهم عند اليونان وظيفة الأنبياء، ونوع معرفتهم في الثقافة العربية الإسلامية.

(٢) طبيعة الخطاب الديني عند الفلاسفة الأوّل مجرد صوغ خيالي في أحسن الحالات لما عليه المعرفة الإنسانية بحيث إنّ الملة تكون دائماً تابعة لحال المعرفة وهي لا تكون ملّة حقيقية إلا متى كانت مبنيةً على حقائق فلسفية ترجمت بمثالات خيالية لمخاطبة الجمهور ومن ثَمّ فهي ظاهر حقيقته الباطنة هي الحقائق الفلسفية، وما عدا ذلك ملّة فاسدة.

(٣) لكن ذلك كان يتضمّن إمكانية التمييز بين هذا السياق الداخلي البديل في جزئه الفلسفي والسياق الأصلي كما سيحصل في مرحلة الترميم الرباعي (ابن رشد وابن عربي عودة إلى أرسطو والسهروردي والرازي عودة إلى أفلاطون) بعد نقد الغزالي للفنون الأربعة الأساسية أعني الفلسفة والكلام والفقه والتصوف.

لكنّ مفهوم الدين الذي يسعى إليه ممثلو الفلسفة العربية النقدية (وخاصةً الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)، والذي تحدّد بالتلازم مع مفهوم المعرفة العقلية بدءاً من الغزالي، هو المفهوم الذي يحدّده القرآن الكريم والذي يمكن أن نسمّيه بمصطلح وضعه الغزالي، هو الاعتقاد في وجود «طور ما وراء العقل» مع تضمينه أمراً يتجاوز ما يقول به الغزالي، فطور ما وراء العقل لا يدركه الإنسان لكونه ليس محجوباً عن العقل فحسب، بل هو محجوب حتى عن الذوق بخلاف ما يعتقد الغزالي وجلّ المتصوفة وخاصّة القائل منهم بالاتصال وحتى بالحلول. ولعلّ المفهوم المناسب هو نقيض ما يسمّيه ابن خلدون بالوهم الفلسفي الذي يحصَر الوجود في الإدراك، فيكون المقصود بطور ما وراء العقل ما حوم حوله ابن تيمية وابن خلدون من دون تعيينه التعيين الصريح أعني مفهوم الغيب الذي لا يدركه أحد إدراكاً موجباً. فالغيب محجوب حتى عن الأنبياء فضلاً عن المتصوّفة: وذلك هو أهم مضمون جاءت به الرسالة الخاتمة وما يترتّب عليها في العلاقة بين **العقد والعلم** (الطبيعي نظرياً) وبين **الشرع والعمل** (السياسي عملياً).

هذا المفهوم هو الذي يمكن أن نعتبره ما يطلبه التحديد الفلسفي النقدي لمنزلة الدين في حكم العقل خلال ردّه على النظرة الفلسفية التي كانت سائدة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بمعناه المدرسي، تلك النظرة التي يتقاسمها كل الفلاسفة في الحضارة الإسلامية أي إنهم كانوا جميعاً دغمائيين فلا يعتبرون المعرفة الفلسفية معرفة اجتهاديةً بل كانوا يتصوّرونها عين الحقيقة المطلقة التي يؤول في ضوئها نص الدين المردود إلى العبارة الخيالية والعامية عنها في أفضل الحالات. ولما كان من العسير جداً فهم المضمون الثّوري للقرآن فهماً فلسفياً، ومن ثَمّ فهماً لقصده من تأسيس عقيدة دينية على أمرين يبدوان غير قابلين للاستيعاب في ذلك العصر، بل هما لا يزالان إلى الآن من أعسر المعضلات في فلسفة الدين فضلاً عما كانا عليه في عصر نزول القرآن الكريم فإنّ محاولتنا تقتضي أن نحدّد منزلة الدين بمعناه القرآني:

- **في مستوى نظرية النظر والعقد** وما يترتب عليها في العمل والشرع (ثورة ابن تيمية).

- **وفي مستوى نظرية العمل والشرع** ما يترتب عليها في النظر والعقد (ثورة ابن خلدون).

- **في هذين المستويين على حد سواء** باعتبار هذه المنزلة عين السياق الذي حقّق خصائص فكري ابن تيمية وابن خلدون، فكريهما اللذين نعتبرهما قابلان للموازنة مع آخر مراحل الفكر الفلسفي الحديث في مجال فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، موضوعي الموازنة الأساسيين في هذه المحاولة:

فأما الأمر الأول الذي يعسر استيعابه فلسفياً، فهو دعوى كلية التجربة الدينية بالمعنيين: **التوزيعي** (لكل أمة رسالة بلسانها) **والشامل** (كل رسالة تتضمّن في جوهر مضمونها الكلي الديني الذي يكتمل الوعي به في الرسالة الخاتمة)، مع ما يترتب على ذلك من ضرورة ضمّ الأديان الأخرى بوصفها تجارب سابقة مثالها، وغايتها الوصول إلى الإسلام الذي هو لبّها جميعاً، ومن ثَمّ الاعتراف بها واعتبارها منطلقات نحو الغاية ما يقتضي حفاظ الدولة الإسلامية لها ورعايتها كما يتبيّن من تعليل الآية ٤٨ من المائدة تعدّد الشرعات والمناهج[٤].

وأما الأمر الثاني الذي يعسر استيعابه فلسفياً كذلك فهو دعوى ختم الوحي من حيث كون الرسالة ـ إذا سلّمنا بإمكانها ـ قابلة للختم[٥] وما

(٤) **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحد ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨].

(٥) وفي ذلك قول ضمني بختم الفصل المطلق بين ما بعد التاريخ والتاريخ بحيث يصبح ما بعد التاريخ محايثاً للتاريخ بفاعلية جذبه إلى المتعاليات جذباً رمزه طبيعة العلاقة المتينة بين الديني بمعناه القرآني (محدداً للغايات الكونية) والسياسي بمعناه القرآني (محدداً للأدوات المناسبة لها فنياً وخلقياً) فيكون التاريخ الموالي لنزول القرآن هو تاريخ السعي الدائم واللامتناهي لتحقيق القدر المستطاع من القيم الدينية في التاريخ الفعلي بأدوات السياسة الرمزية والمادية (وهو معنى ضرورة التعدّد من أجل التسابق في الخيرات). وذلك هو مفهوم الجهاد بمعنييه الأكبر والأصغر وبشرطيه الكبير (العلوم الإنسانية وتطبيقاتها التربوية) والصغير (العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاقتصادية). وأصل أصناف الجهاد الأربعة جميعاً هو تحرير عقل الإنسان بفضل الإيمان والتواصي بالحق وإرادته بفضل العمل الصالح والتواصي بالصبر شرطين في الاستثناء من الخسر، ومن ثَمّ شرطين في استكمال الخَلق والخُلق أعني تحقيق استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها اللذين هما ما يرمز إليه =

يترتّب على ذلك من اعتبارها غاية التطوّر في الوعي الديني، غايته التي تقدّم بوصفها مطلب الجميع مطلبهم الذي ينبغي الاعتراف بفرقه المؤقت لكأنّه مرحلة تصبو إلى هذه الغاية. ولهذا أساسه في التوجّه الكوني للرسالة الخاتمة (المخاطَب هو كلّ المكلّفين وطبعاً فالإنسانية هي أوّلهم) وهو أساس منطق التصديق والهيمنة.

ومن ثَمّ فلا بدّ من التعامل مع كل الأديان بانفتاح كبير وتسليم بحرية المعتقَد والتعبّد بل والعناية بها باعتبارها أمانةً في ذمّة الأمّة (مفهوم أهل الذمة في مدلوله الحقيقي وليس في مآله التاريخي)، من دون تمييز بين درجات الأديان الست من حيث إرجاء الفصل بين أصحابها إلى يوم الدين أي من المشركين إلى المسلمين مروراً بالمجوس والصابئة والنصارى واليهود[٦]. وبذلك نجد أنفسنا أمام مفارقة عجيبة هي الحاجة إلى الوحي وإلى ختمه في آن ختماً مستغنياً عن سلطة تعوضه:

فالختم علامة على بلوغ الإنسانية الرشد العقلي الذي هو علم العقل بكونه مصدر العلم الوحيد المدرك لحدود العلم الإنساني، فيكون الختم مصحوباً ضرورة برشد العقل المتمثِّل في كونه مصدر العلم الوحيد بموضوعه وبحدود علمه، ولهذه العلة كان أسلوب التبليغ القرآني مستنداً إلى الحجاج العقلي بديلاً من الإرغام الإعجازي كما في ما تقدّم عليه من رسالات.

والعلم بحدود العلم هو أساس عدم الطغيان باسم العلم العقلي بالغيب، فضلاً عن الطغيان باسم العلم الذوقي به، وكلا الصنفين من العلم ينفيه الوحي الخاتم حتى عن الأنبياء، فتكون ذروة الوحي الخاتم هي تأسيس نظرية الغيب المحجوب عن الجميع بمن فيهم الأنبياء،

= مفهوم الأمانة التي قبلها الإنسان إيجاباً، ويرمز إليها سلباً الرهان عليه رداً على تحدي إبليس وطلبه النظر إلى يوم الدين.

(٦) **﴿كذلك أنزلناه آيات بينات وأن الله يهدي من يريد. إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد. ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مُكْرِم إن الله يفعل ما يشاء﴾** [**القرآن الكريم،** «سورة الحج،» الآيات ١٦-١٨].

ومن ثَمّ فالختم والعلم بحدود العلم متلازمان حتماً سواء كان عقلياً أو ذوقياً[٧].

وينتج من هذه النظرة الفلسفية العميقة للعلم من حيث هو إدراك لموضوعه ولحدود إدراكه له أمران هما المميّزان الأساسيان لكل أبعاد الفلسفة القرآنية التي نعتبر فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون ممثّلين لمحاولة فهمها الفهم الأعمق في غاية تطوّر الفكر الفلسفي العربي الإسلامي أو لنقل إنهما كانا أقرب إليها من كل من تقدّم عليهما. وهذه الحقيقة هي أصل نقدهما الميتافيزيقي لتأسيس علم النظر والعقد ونقدهما الميتاتاريخي لتأسيس علم العمل والشرع أساس نقدهما كله؛ إذ يذهب إلى غايته متجاوزاً المرحلة الغزالية لكونه يجعل العاريتين اللتين لجأ إليهما الغزالي في **إحياء علوم الدين** هما بدورهما موضوع نقد جذري[٨] (عارية المنطق من الفلسفة وعارية الذوق من التصوف)، نقد نعتبره المؤسِّس الحقيقي لمنظور فلسفي جديد لا يمكن ردّه إلى المراحل السابقة من الفكر الإنساني وهو من ثَمّ قابل للمقارنة مع المراحل اللاحقة منه:

الأول، نظري عقدي ويتعلّق بنظرية الحقيقة العلميّة وهو التسليم بضرورة التعدّد الديني مراحل نحو الغاية من الدين الأتمّ أي الرسالة التي جاء بها الوحي الخاتم. وفي ذلك تسليم بالنسبية المعرفية من دون ما يتصوّره بعضهم شرطاً لها أعني النسبوية الوجودية القائلة بنسبية الحقيقة في ذاتها، وليس بنسبية علمنا بها: فمحدودية العلم لا تعني عدم الإيمان بلا محدودية المعلوم، ولا خاصة بأنّ علم الله بالحقيقة علم مطلق وهو العلم المطلق الوحيد.

الثاني، عملي شرعي ويتعلّق بنظرية الحقيقة العملية وما يترتّب عليها

---

(٧) ومن ثَمّ فالعلم الذوقي الذي لا ينفيه ابن تيمية وابن خلدون لا يمكن في هذه الحالة أن يكون العلم بالغيب المحجوب حتى عن الأنبياء بل هو الكلام في طريق موازية لطريق العلم بما هو معلوم بالعقل من الشاهد طريق غنية عن الاستدلال المنطقي بل إن ابن خلدون صريح بأن المنطق من الحجب مثله مثل اللغة والكتابة والعلم به ممكن لكنّه مستحيل من دون مساعدة الذوق.

(٨) استعار الغزالي من الفلسفة أداة التحليل المنطقي ومن التصوّف أداة التأويل الذوقي، وهاتان الأداتان اللتان لم تخضعا للنقد عنده هما موضوع النقد الجذري عند فيلسوفينا وعلل ما يتّهم به الغزالي من نكوص إلى الفلسفة التي نقدها في **تهافت الفلاسفة**.

من تسليم بضرورة التعايش بين العقائد المختلفة وبالنسبة في الممارسة السياسية الناظمة لهذا التعايش بل هي تعدّ أساس التسابق في الخيرات كما تبيّن الآية ٤٨ من سورة المائدة، وفي ذلك تسليم بأن الدعوة تستند إلى تقديم النماذج وليس إلى فرض العقائد من دون ما يتصوّره بعضهم شرطاً أعني النزعة السلموية التي لا تقول بآية الاستعداد الدفاعي (سورة الأنفال: ٦٠) أو بضرورة الجهاد في مجالي حماية حرية العقد والتصدّي للاستضعاف.

من هنا يأتي السؤال عن معنى فكرة الدولة بمعناها القرآني من حيث هي نظام المؤسسات السياسية والدينية[٩] في آن، من دون أن يكون نظام الحكم دينياً بالمعنى المقابل لما يسمى بالنظام العلماني بل هو صنف مختلف عن التحديد بالاختلاف عنه ولا بالمماثلة معه. إنه نظام يكون فيه الجميع راعياً (مسهماً في رعاية الشأن العام) ورعية (خاضعاً لنظام الرعاية الذي يعبّر عن الإرادة الجماعية التي شارك فيها). ذلك أن المفهوم الحدّ في المعرفة النظرية «طور ما وراء العقل النظري» (الفكر) يناظره مفهوم حدّ في المعرفة العمليّة «طور ما وراء العقل العملي» (الإرادة). فإذا كان الغيب النظري محجوباً عن العقل النظري فمن باب أولى أن يكون الغيب العملي محجوباً عن العقل العملي (الإرادة)، ومن ثَمّ فالعلم والسياسة كلاهما اجتهادي وحصيلة خبرة أساسها التواصي بالحق للأول والتواصي بالصبر للثانية، من هنا جاءت نظرية ابن خلدون في عدم التأثيم خلال محاولته فهم الحروب الأهليّة الإسلامية التي ولّت الفتنة: «والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين، فاعلم أنّ اختلافهم إنّما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة، والمجتهدون إذا اختلفوا:

فإن قلنا إن الحقّ في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعيّن بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعيّن المخطئ منها، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً.

وإن قلنا إنّ الكل على حقّ، وإن كلّ مجتهد مصيب فأحرى بنفي

(٩) ميّز بينهما ابن خلدون بالمقابلة بين الوظائف التابعة للسلطان والوظائف التابعة للخليفة انظر: أبو يعرب المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة** (دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧)، ص ١٤٧-١٤٨.

الخطأ والتأثيم، وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، وهذا حكمه»[١٠].

لكنّ القائلين بتواصل الوحي يرفضون هذا المفهوم الحدّ للعقل والنقل على حد سواء؛ لذلك توازى عندهم الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام في دولة تنبني على دعوى الحق الإلهي في إرث الحكم والنبوة، وعلى العلم المطلق وليس على الاجتهاد الذي يصيب ويخطئ. وتلك هي مفارقة الفكر الباطني، فهو يؤمن في آن بالحاجة إلى التعليم بحجة عجز العقل ويؤمن كذلك بأن الدين ظاهر باطنه الحقيقة الفلسفية. والمفارقة تصبح يسيرة الفهم إذا علمنا أن نظرية الإمامة والقطب والفيلسوف الرئيس كما يراها الفارابي مثلاً وإخوان الصفاء كذلك تنفي محجوبية الغيب بخلاف ما يعلمنا به الرسول، ومن ثَمّ فهي تنفي المفهوم الحدّ في مستواه النظري والعملي ومن ثَمّ كذلك نفيها الضمني لختم الوحي الذي استبدل بالعلم اللدني أو الذوقي. أما التعليم فهو ليس نفياً للفلسفة بل للاشتراك في العقل الأسمى الذي يكون صاحبه قطباً وفيلسوفاً رئيساً وإماماً. ومن هنا يمكن فهم معضلة ردود الغزالي على الباطنية التعليمية والفلاسفة في آن؛ إذ يبدو وكأنّه يحارب العقل في الحالة الثانية ويدافع عنه في الحالة الأولى كما سنرى في الفصل الموالي.

ذلك أنه إذا كانت الدولة القرآنية تنبني على دين يعترف بالأديان الأخرى ويسلّم بالحرية الدينية شرطاً في تطوّر الضمير الديني عند المؤمنين، حتى يكفروا بالطاغوت ويؤمنوا بالله طوعاً وبلا إكراه فإنه يجعل السياسة فناً يحقّق الأهداف القيمية بالتربية (وقاية) وبالحكم (علاجاً) لإتمام مكارم الأخلاق أعني شروط التعاوض العادل بين المتعاونين على استعمار الإنسان في الأرض بمعايير استخلافه فيها، ومن ثَمّ فهي دولة فريدة النوع:

- **فهي ليست دينية** بمعنى ينفي الاجتهاد الإنساني فتصبح **ثيوقراطيا** (حكم الله).

---

(١٠) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، الباب ٣، الفصل ٣٠، ص ١٦٨.

- **وهي ليست عقلية** بمعنى ينفي المقدس في السياسة فتصبح **أنثروبوقراطيا** (حكم الإنسان).

إنّما هي حكم إنساني نموذجه الحكم الإلهي فتكون الشريعة مثاله الأعلى مع قول الشريعة الخاتمة بضرورة تعدّد الشرائع شرطاً في التسابق في الخيرات وتكون هذه الشريعة الخاتمة مهيمنة بمنهج التصديق بما بين يديها وتتجاوزه إلى شروط جعله يكون شرطاً في التسابق في الخيرات: إنها ما بعد الشرائع من حيث هي أنظمة تربوية ذات سلم تتفاضل درجاته وتشجع بهذا التفاضل التدرج في الترقي الخلقي الذي يسميه القرآن التسابق في الخيرات.

لذلك فدولة القرآن ليست دولة دينية بمعنى المقابلة مع دولة دنيوية بالمفهوم العلماني، ولا هي دولة علمانية بمعنى المقابلة مع دولة أخروية بالمعنى الأصلاني. فكلا هذين المفهومين المعهودين لا ينطبقان عليها بل هي صنف أسمى يتألف من أسمى ما فيهما كليهما (أعني حرية العقل وحرية الروح) لكونها تضع للتشريع والتنفيذ معايير متعالية على مجرد الوضع الإنساني. لكنها تعتبر كل سعي إنساني سعياً تهدي وجهته هذه المعايير الشرعية مثالاً أعلى لا يتحقق في التاريخ الفعلي حتى في زمن الأنبياء فضلاً عن غيره من الأزمان ومن ثَمّ من دون أن تدّعي الدولة الفعلية المطابَقَة معها أو حيازة شرعية تطابق شرعيتها فتبقى بالجوهر اجتهاداً إنسانياً مثاله الأعلى الدولة الإلهية ذات الشريعة السماوية(١١).

ومن ثَمّ فالشريعة المهيمنة ليست مهيمنة إلا بمعنى هيمنة الكلّي في الشرائع، الكلي الذي هو مكارم الأخلاق لأن الجزئي يعامل معاملة الشرائع الجزئية الساعية إلى مكارم الأخلاق بدرجات مختلفة، فتكون شبه

---

(١١) وفي ذلك يقول ابن خلدون مميّزاً النظرة السنّية للحكم عن الشيعية «وألحق (الأشعري) بذلك (بمسائل أصول الدين)، الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذٍ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج من العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة (النظرة الشيعية)، وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية لا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسمّوا مجموعه علم الكلام إمّا لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست راجعة لعمل وإما لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي». أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، ص ٨٣٣-٨٣٤.

مدارج الترقّي نحو الكلي القيمي المشترك بين كلّ الاجتهادات البشرية المشدودة إلى المثل العليا التي ضرب منها القرآن الكريم بعض الأمثال، فلا تكون الهيمنة القرآنية بمعنى الهيمنة السلطانية السياسية بل بمعنى هيمنة المثال الجاذب بما فيه من قيم مشروطة برعاية كل ما هو موجود من اجتهادات إنسانية أو من رسالات سابقة أو حتّى من أديان غير منزلة والسمو بها نحو الممكن من المنشود: سلطان الكلي في الجزئي وسلطان الواحد في المتعدّد فضلاً عن كونها قد فهمت بمعنى «المؤتمن على» بمعنى «الشهادة على»(١٢) فيكون للشريعة الإسلامية بذلك معنيان:

الشريعة الكونية التي تمكن للشرائع المتعدّدة من التعايش شرطاً للتسابق في الخيرات بما يحدّده من مناخ التواصل السلمي بين الأديان المتعايش أهلها في الدولة نفسها (سورة المائدة: ٤٨).

والشريعة الخاصة بالمسلمين أعني بمن اكتملت عندهم مكارم الأخلاق إذا هم ربوا بقيم غاية الشرائع لمن يختار أن يبلغ الغاية في الكمال الديني من حيث هو تمام مكارم الأخلاق.

وبذلك فالشريعة الإسلامية تكون **بالوجه الأول** شاملةً لكل الشرائع من حيث هي سلّم الترقّي من الإسلام الفطري (الوعي بالمربوبية كرهاً) إلى الإسلام العائد على الفطرة بالاختيار القصدي (الوعي بالآلهية طوعاً)(١٣). وتكون بالوجه الثاني مثلها مثل الشرائع الأخرى خاصة ببعض مواطني الدولة الإسلامية ممّن قبلوا بالجهاد الأكبر تحققياً لقيم القرآن، وحتى في

---

(١٢) إنّ التأثير البالغ للتحريف جعل الرسالة الإسلامية تبدو مليئة بالمفارقات التي تكاد تنفي عنها الطابع السماوي: لكأنّها نظام وضعي إنساني لفرض تحريف مفهوم الدين في المسيحية واليهودية وحتى في الأديان غير السماوية الشرقية التي يغلب عليها الوجه الصوفي. ولعل القرآن الكريم قد عالج المسألة بصورة لا تكاد تغفل عنها الأذهان الصافية: فالموقف الملائكي والموقف الإبليسي من استخلاف آدم يوضح المسألة كما سنشرح ذلك في البحث إن شاء الله.

(١٣) إن المقابلة بين اسم المفعول في المربوبية واسم الفاعل في الآلهية ذات دلالة كبرى، ففي المربوبية يكون الإنسان منفعلاً أي إنّه مربوب كرهاً وليس طوعاً، وإذاً، فالمربوبية من جنس الضرورة وليست من جنس الحرية، أمّا الآلهية فهي فعل يكون الإنسان فيه مخيّراً وهي إذن من جنس الحرية لا من جنس الضرورة، الإنسان مربوب كرهاً وآله طوعاً، لكن مألوهية الله ليست انفعالاً بل هي فعل لأن جعل الله الإنسان حراً يقتضي أن يخيره في عبادته أعني خيار الآلهية ليتجاوز المربوبية.

حالة كونهم الأغلبية فإنه لا يحق لهم فرض هذه الغاية على الباقي مهما كان أقلياً بالرغم من أن واجبهم يقتضي أن يدعوهم إليها بالتي هي أحسن.

تلك هي طبيعة الإشكاليات المطروحة والعلاج المقترح واستراتيجياته في غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي قبل النقد الجذري عند ابن تيمية وابن خلدون، وفي غاية ما وصل إليه فلاسفة المثالية الألمانية. فيكون ما يمثّله الفيلسوفان ابن تيمية وابن خلدون هو محاولات تجاوز ما يماثل عندنا المثالية الألمانية عند الألمان أعني المدرسيات التي اكتملت في القرن السادس ـ الثاني عشر. فما يماثلها عندنا هو هذه المدرسيات التي ألّفها رابوع المفكرين الرادّين على نقد الغزالي رداً يذهب به إلى غايته؛ إذ يدّعي أصحابه العودة إلى ما هو متقدّم على ما ظنّوه قد أفسد الفكر الفلسفي الخالص فردّوا على الغزالي، أعني بهؤلاء المفكرين ابن رشد والسهرودي والرازي وابن عربي. والمثالية الألمانية هي منتج رابوع الفلاسفة الذين ردّوا على كنط بدعوى استكمال مشروعه أعني راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل: فلكأن الاتجاه معكوس بين الظاهرتين اللتين نوازن بينهما لأن المثالية الألمانية، في صلتها بكنط، أشبه بالترميم الفلسفي العربي في صلته بالغزالي ومن ثَمّ فمقارنة ابن تيمية وابن خلدون لا تكون مع المثالية الألمانية بل مع من تجاوزها بعدها في الفكر الغربي.

لكن الأهم من ذلك كله، هو أنّ لقاء فكرنا الثاني مع الفلسفة الغربية لم يحصل في ظرف غاب فيه دورها الحي والمباشر كالحال في لقائه الأول، بل هي في أوج عطائها وخاصةً في اللحظة التي شرع فيها العرب والمسلمون يستيقظون من غفوتهم ليستأنفوا دورهم التاريخي الكوني. ومعنى ذلك أنّ الصدام بين الفلسفة والدين لم يبق معركةً داخلية بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الحضارة العربية وحدها، بل هو استعاد من جديد طبيعته الكونية عندما بلغ الذروة في عصر التنوير وخاصة في المثالية الألمانية تجاوزاً لما يشبه الصلح بالتجاهل المتبادل كما في حالة العصر الكلاسيكي، عاد الصدام ليصبح محكوماً بالإشكالية نفسها المتعلّقة بقدرات العقل المعرفية وبوظائفه الخلقية. وقد استردّ هذا الصدام بين العلم والإيمان بعدَه الكوني في شكل نقد نسقي للفلسفة، نقد يعدّ

منذئذٍ ظاهرةً كونية بل هي أكثر ظاهرات الفكر الإنساني كونية، وهي قد بدأت بالحدّ من أوهام العقل حول قدراته وانتهت بشيء من ردّ الاعتبار للدين والتدين، واكتشاف قصور المنهج التحليلي الذي يمثّل بداية اكتشاف المنهج التأويلي، حيث بات علما اللسانيات والتاريخ منهجين مناظرين لعلمي المنطق والرياضيات.

ومثلما كان الترميم الذي حصل عندنا في القرن السادس تجاهلاً لفكرة «طور ما وراء العقل» ـ حتى وإن كانت الفكرة عند الغزالي تتضمّن وهم ردّه إلى الذوق ـ فإنّ الترميم الذي حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (حقبة المثالية الألمانية)، كان سعياً قصدياً للتحرّر من الشيء في ذاته الذي هو موضوع ما يشبه «طور ما وراء العقل» (الذي يراد جعله ممكناً في هذه الحالة بالمقابلة بين طوري العقل نفسه التفكري والتأملي كما في حالة هيغل أو التحليلي والحدسي كما في حالة شلنغ)؛ إذ كان هذا المفهوم يقتضي أن كل معرفة عقلية لا تتجاوز مظاهر الأشياء. وبذلك انتقلنا إلى الوجه الثاني من الإشكالية أعني من تحديد منزلة الدين في الفلسفة إلى تحديد منزلة الفلسفة في الدين أو بصورة أدقّ صارت الفلسفة في الجوهر فلسفة دين تحدّد منزلة العقل وحدود قدراته المعرفية ووظائفه الخلقية ضمن إشكالية العلاقة بين العلم والإيمان نظرياً وبين القانون والشرع عملياً: وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم ردود محمد عبده في علاجه؛ إذ يحاول بيان طبيعة الحل الذي توصّل إليه النقد الفلسفي الإسلامي من دون عميق فهم لطبيعة هذا الحلّ مكتفياً بالمقابلة بين الإسلام والمسيحية في واقع التاريخ وليس في المستوى المبدئي من القضية.

لذلك، فإذا كان تحديد منزلة الدين في الفلسفة من منظور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، منزلته الموروثة عمّا ساد في حضارتنا من الفكر اليوناني قديماً وعما ساد فيها كذلك من الفكر الغربي حديثاً، والتي نقدها الفكر العربي محكوماً بالسياق الداخلي، سياق الصراع بين الفلسفة بمعناها المدرسي والممارسة النقدية التي كانت ولا تزال معتَبَرة مجرّد ردود كلاميّة عليها، فإنّ تحديد منزلة الفلسفة في الفكر الديني الإسلامي الحالي نتج عن السياق الخارجي الحديث بعد أن أصبح هو بدوره إشكاليةً

فلسفية وليس مجرد صراع بين الفلسفة وعلم الكلام: وهذه المسألة الفلسفية هي طبيعة العلاقة بين التحليلي والتأويلي من العلوم، لأن التأويلي بات أعمّ من التحليلي ومحدداً لمعناه لكأنّ ما كان خاصاً بالديني فلسفياً أصبح عاماً فأصبحت فلسفة الدين المحدّد الرئيس لما هو فلسفي غير ديني تحديد العلم التأويلي لشروط العلم التحليلي.



المقالة الثالثة

الفصل في مسائل الخلاف
بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية
النقد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي



الفصل الخامس

النقد الفلسفي لعلم الكلام

لم يبدأ النقد الفلسفي لعلم الكلام إلا مع الفارابي، فما جاء في رسالة الكندي إلى المعتصم لم يكن نقداً فلسفياً بحق بل كان موقفاً اعتزالياً، ومن ثَمّ فهو موقف كلامي يردّ على النصيين من رجال الدين اتهاماً إياهم بالنفاق ورفض المعرفة العقليّة لأغراض نفعية. وما يعنينا هو المفارقة التي جعلت ردود الفلسفة على الكلام بدايتَها من طبيعة كلاميّة (تتعلّق بالمسائل العقدية لا العلمية)، بالرغم من صدورها عن فلاسفة من حجم الكندي. والمفارقة نفسها يمكن الإشارة إليها بخصوص ردود الكلام على الفلسفة؛ إذ إن بدايتها كانت من طبيعة فلسفية (أعني تتعلق بالمسائل العلمية لا العقدية)، بالرغم من صدروها عن متكلمين كبار من حجم أبي هاشم الجبائي.

لكن النقد الفلسفي النسقي لعلم الكلام يمكن أن ننسبه إلى أربعة فلاسفة كبار: اثنين مشرقيين (الفارابي وابن سينا)، واثنين مغربيين (ابن طفيل وابن رشد). ويمكن أن نعتبر نقد الفارابي وابن رشد من الطبيعة نفسها بالرغم من النتائج المختلفة المستنتجة من النقد بخصوص الموقف من الكلام ودوره. فما يعنيهما كان الدور العملي الذي يؤدّيه الكلام، وطبيعة علاقته بالفلسفة النظرية من حيث المسائل المعالجة وطبيعة الخطاب المستعمَل (مقابلة بين الجدلي والخطابي والبرهاني)، وهذان الفيلسوفان هما اللذان خصّصا مساحةً كبيرة في عملهما لنقد علم الكلام.

لكن ابن سينا وابن طفيل بالرغم من المساحة الصغيرة جداً التي خصصاها لعلم الكلام فإن نقدهما أهمّ من نقد الفارابي وابن رشد. ذلك أن ابن سينا قد حدّد الإشكالية الجوهريّة في العلاقة المتوتّرة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور فلسفي وابن طفيل قد حدّد الإشكالية الجوهرية في العلاقة المتوتّرة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور صوفي، **فالأوّل** بين موطن الخلاف الوجودي بين الفلسفي والكلامي (ابن سينا: إشكالية الأحوال في مفتتح إلهيات الشفاء)، **والثاني** بين موطن الخلاف المعرفي بين الصوفي والكلامي (ابن طفيل: إشكالية التلاقي بين حقائق الوحي وما يناظر فنومينولوجيا المعرفة العقلية في حي بن يقظان).

ويمكن القول إن الفيلسوفين الفارابي وابن رشد اللذين خصّصا مساحةً كبيرة للفصل في الخصومة بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، قد وقفا موقفين متقابلين تمام التقابل من علم الكلام عامّةً ومن الإشكالية التي اعتبرناها محدّدةً لمناخ الفكر أو الأرضية المحدّدة لشروط المعرفة والموجّهة لها بصورة خاصة. لذلك فسنركز على حسمهما في الأمر لبيان ما غاب في تحديدهما للإشكالية الجوهرية، أعني طبيعة العلاقة بين العلم والإيمان أو بين التصديق المعرفي والتصديق الإيماني، العلاقة التي بينّا أنّها شرط النقلة من النظر إلى العمل نظرياً بتوسّط النقلة من العلم إلى الإيمان عقدياً وشرط الوصل بين القانون والشرع عملياً. ولعلّ الفارابي قد كان أقرب إلى حدس هذه العلاقة من ابن رشد الذي لجأ إلى حلّ المقابلة المطلقة بين عقد العامّة وعلم الخاصّة لكأنّ الخاصة يمكنها في العقد أن تتجاوز العامة بنوع الخاصيّة التي لها من حيث هي عالمة:

فالفارابي يولي لنوع من الكلام دوراً أساسياً في التوسط بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بالرغم من تمييزه بين ملتين فلسفية وغير فلسفية؛ لذلك فهو ينسب إليهما كلاماً من جنسهما فيكون الكلام المذموم غير الكلام الممدوح كون الملة العامية غير الملة العلمية.

وابن رشد، على العكس من ذلك، يعتبر دور الكلام مضراً بالعقائد وبالشرائع في آن وهو يعتبره ـ خاصة ـ ذا دور مفسد للعلاقة بين الفلسفة والشريعة إذ يخلط بين البرهاني والجدلي ويفسد على العامة عقائدها

بالتأويل فكانت حربه حرباً شعواء على الكلام عامة، والكلام الذي أقحم في الفلسفة خاصة.

ولنبدأ فندقق تصوّر الفارابي لدور علم الكلام، ففي كتابه **إحصاء العلوم** بخلاف ما دقّقه في **كتاب الحروف**، تكلّم الفارابي عن علم الكلام باعتباره دفاعاً جدلياً على العقائد الدينية المنتسبة إلى الدين الإسلامي. ذلك أن إحصاء العلوم كان وصفاً للعلوم الحاصلة في الملّة حينها وليس كلاماً في علم الكلام الذي يدعو إليه في **كتاب الحروف** ليكون رديفاً للملّة الفلسفية التي أسّس لها في كلامه على آراء (=عقيدة) أهل المدينة الفاضلة. لكنّ الكلام في الحالتين يؤدّي وظيفتين يمكن أن نعتبرهما مطابقتين لوظيفتي أصول الشريعة (=أصول الفقه) وأصول العقيدة (=علم الكلام):

فأما الوظيفة الأولى فهي ذات مستويين: أحدهما يشرّع لما لم يشرع له صاحب الملة، فيلسوفاً كان أو نبياً (النواميس) قياساً على ما شرّع له. والثاني يضع القواعد التي تمكّن من التشريع لما لم يشرّع له واضع الشريعة بالقياس على ما وضعه منها، وتلك هي وظيفة الفقه وأصوله أو علم الشريعة في فكر المسلمين.

وأما الوظيفة الثانية فهي ذات مستويين كذلك، إنها الدفاع عن الآراء (أي العقائد) التي وضعها صاحب الملّة، وذلك في مستوييها العملي والنظري. فيكون الكلام مواصلةً للملة سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية بما يستنتجه من مبادئها العامّة النظرية والعملية التي وضعها شارع الملّة حتى تستجيب إلى المستجدات في تطبيقاتها وفي تأسيساتها النظرية. وتلك هي وظيفة العقد وأصوله أو علم العقيدة في فكر المسلمين.

وهاتان الوظيفتان ذواتا المستويين تتنوعان بتنوع الملل، وهما وظيفتان يمكن القول إنهما شرط تواصل الملل لكونهما شرط تلاؤمها مع المستجدات التي لا يمكن أن يستوفيها النص المؤسّس للملة: وهما إذاً جوهر السياسة الشرعية ببعديها حكماً وتربيةً إن صحّ التعبير سواء كانت الشريعة منزلةً أو وضعية[1]. فسواء في الملة غير الفلسفية أي الملّة غير

(١) الفارابي لا يقول بهذا التمييز بل الشرائع عنده كلّها وضعية بالرغم من أنها تنقسم إلى: =

المبنية على العلم الفلسفي أو في الملّة المبنية على العلم الفلسفي الذي يظنّه الفارابي علماً بالوجود على ما هو عليه يصبح علم الكلام شرط حياة العقيدة والشريعة لكونه شرط الملاءمة المستمرة بين العقيدة والشريعة والتغيّرات الطارئة في الزمان بعد النزول أو الوضع. وما ندّعيه من تفطن الفارابي للإشكالية الأساسية في نقده لعلم الكلام وغفل عنه ابن رشد، هو طبيعة العلاقة بينه وبين النصوص المؤسسة للمِلل وشروط تطبيقها التاريخيّة ومن ثَمّ شروط نقلها من النصوص الشرعية العقدية إلى الممارسات السياسية والتربوية في التاريخ الفعلي. ولهذه العلّة نجد في فلسفته العملية ذكراً لوظيفة أهل الأقوال (يعني المتكلمين) ودورهم في السياسة والتربية، دورهم الذي لا غنىً للدولة عنه؛ إذ الملة هي منظومة العقائد والشرائع وترجمتها السياسية والتربوية أي الإجراءات الفعلية والرمزية التي تنقلها من التصوّر إلى الواقع في حياة الجماعة، بصرف النظر عن كونها وضعية فلسفياً أو عرفياً أو منزلة عند من يعتقد في التنزيل (والفارابي لا يعتقد فيه بل هو يتصوّره من دون الملّة الموضوعة على أساس فلسفي علمي).

ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة في وجهها الدفاعي بالوظيفة الأيديولوجية للملل ببعديها الشرعي والعقدي، فضلاً عن دورها السياسي والتربوي في نقل الشريعة بالحكم (القوانين والأخلاق) والعقيدة بالتربية (المعتقدات والقيم) إلى الممارسة الفعلية في التاريخ. وذلك أمر لا يخلو منه عمران، ولو علم أدعياء العلمانية ذلك لاحتقروا عقولهم التي تتكلّم في ما لا تعلم؛ إذ تدعو لفصل الدين عن الدولة لكأنّ روباس بيار (بالرغم من غلوائه) لم يضطر إلى وضع دين حتى يحقّق قيم العلمانية مع أن علمانيته كانت يعقوبية متطرّفة[٢]. وبذلك نفهم لِمَ لم يكن نقد الفارابي

= **الوضعية الموضوعة على علم فلسفي** كالتي يسعى إلى وضعها في **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أو **الوضعية بمبادئ المدن** التي أحصاها، ومن ثَمّ فهي بعدّتها وجميعها ليست شرائع جديرة بهذا الاسم. لكنّه أحياناً ومن منطلق قريب من التصوّر الشيعي يتكلّم عن الأئمة القادرين على علم الوجود على ما هو عليه بل على التفوّق على الفيلسوف في حلّ معضلات العمل التي لا تكاد تتناهي. انظر **كتاب الجمع** وتعليقي على هذه المسألة في رسالتي التي طبعت بعنوان: **تجليات الفلسفة العربية** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤).

(٢) فهو يكره الملحدين أي إنه علماني يعترف بوظيفة الدين، والشعائر ذات الدلالة الروحية في الدولة المدنية، لذلك فهو قد وضع ديناً يؤسّس لعبادة الموجود الأسمى تبعاً لفكر روسو =

للكلام نقداً مطلقاً كالحال في نقد الكندي أو في نقد ابن رشد، بل كان نقداً مقصوراً على نقد كلام الملل غير الفلسفية لكون الكلام في هذه الحالة يكون مستنداً إلى فلسفة كاذبة لدعم ملّة زائفة.

ولنختم البحث في نقد الفلسفة للكلام بنقد ابن رشد، فابن رشد كما أسلفنا لم يتفطّن إلى هذه الوظيفة المضاعفة (تأصيل الشريعة والعقيدة أي أصول الفقه وأصول الدين) التي أبرزها الفارابي والتي كان يمكن أن تجعل نقده نسبياً. لكنه توجّه إلى أمر آخر غفل عنه الفارابي كذلك، فحربه الشعواء التي شنّها على الكلام عامّةً وعلى كلام الأشاعرة خاصة ـ وذلك في كتاب **مناهج الأدلة والكشف عن عقائد الملة** وفي ردوده على الغزالي في كتاب **تهافت التهافت** ـ لم تكن بسبب غفلته عن أهمية هذه الوظائف، بل بسبب ما يمكن أن يكون قد جعله يلغيها من الأصل لما في طبعها من حتمية الانحراف إلى ما هو خطر على الملل فلسفياً كان أو غير فلسفي: وبهذا المعنى يمكن القول إن نسبة ابن رشد إلى نقد الكلام هي نسبة الغزالي إلى نقد الفلسفة. ولذلك فلا بد من تعميق البحث في دلالة نقده ودواعيه، فيكون ما يعيبه الغزالي على الفلسفة هو عينه ما يعيبه ابن رشد على الكلام، **فالأول** يعتبر الفلسفة مدّعِيةً علماً يقينياً في الإلهيات بديلاً من الوحي ومغنياً عنه، **والثاني** يعتبر الكلام مدَّعِياً علماً برهانياً في الإلهيات بديلاً من الفلسفة ومغنياً عنها .

لذلك **فالأول** جمع كل المتكلمين على الفلسفة، **والثاني** جمع كلّ الفلاسفة على الكلام، لكنّ نقد ابن رشد أدنى قيمةً فلسفية من نقد الغزالي: فلكأنّ الفيلسوف صار متكلماً والمتكلّم فيلسوفاً، ذلك أن الغزالي بإثبات الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية بيّن أنها من طبيعة كلاميّة ومن ثَمّ أنهى أسطورة الطابع البرهاني للميتافيزيقا، أما ابن رشد فقد حاول إثبات الطابع الجدلي للكلام ـ وهو ما لا داعي له لأنّ الغزالي والأشاعرة عامة لا يدعون أكثر من ذلك ـ وظلّ يتصوّر الإلهيّات الفلسفية برهانيةً من دون دليل أي إنّه يقع في المصادرة على المطلوب. ومع ذلك فحركة

= المعجب كثيراً بالطابع الاجتماعي للدين الإسلامي، فكلاهما يعتقد أنّ تربية الشعوب ومناعتها الروحية وحياتها المشتركة ممتنعة من دون تربية روحيّة أساسها الدين الذي يشمل الحياة العامة ولا يقتصر على باطن الفرد.

الفلسفة النقديّة كادت تُوؤَد بسبب هذا النقد الرشدي الساعي إلى ترميم الميتافيزيقا، ترميمها الذي آل إليه نقده للكلام عامّة وللكلام الأشعري خاصّة (وقد علل ابن رشد عدم نقد الكلام الاعتزالي بعدم توفر نصوصه لديه). وبالرغم من أن ابن رشد يغفل المشكل المطروح فإنّ علاجه كان يمكن أن يكون قريباً من علاج شيخ الإسلام ابن تيمية في ردوده على الكلام، لولا الوهمين التاليين اللذين يمثّلان أساس ترميم الميتافيزيقا في اللحظة المتوسطة بين الغزالي وفيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون:

الوهم الأول هو الظنّ أن الإلهيات الفلسفية برهانية بخلاف الإلهيات الكلامية وذلك في ردوده على الغزالي في **تهافت التهافت** ما يعني أنّه لم يفهم طبيعة النقد الفلسفي الذي بدأه الغزالي.

الوهم الثاني هو الإبقاء على المقابلة عامة ثمّ خاصة في المسألة الدينية وتصوّر العقل قادراً على التأويل المطابق لحقائق الوحي لظنّه الرسوخ في العلم قدرة على تأويل القرآن وإلغاء للغيب[3].

---

(٣) كما يتبين من فهمه للآية السابعة من آل عمران تسليماً منه بأنّ الراسخين في العلم قادرون على علم تأويله الذي هو في الحقيقة مقصور على الله لو قرئت الآية القراءة الأسلم؛ إذ إن الأمر لا يتعلّق بالتفسير بل التأويل المنهي عنه في الآية باعتباره دالاً على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة، وتأويله علّة لهذين الدائين لأنّه رجم بالغيب عندما لا يصدر عن علام الغيوب.

الفصل السادس

النقد النسقي للميتافيزيقا
الغزالي ونقد الميتافيزيقا (الإلهيات)(*) ما بعد مصنف علم الطبيعة(**)

أولاً: في أبعاد النقد النسقي للإلهيات

لن نتكلم في مراحل نقد الكلام للفلسفة بمناوشات أولية تقرب من جنس المناوشات الفقهيّة المعارضة للمنطق بحثاً في حليته أو عدمها انطلاقاً ممّا ينتج عنه من جدل وتشكيك في أدلّة الكلام فتتمادي أحياناً إلى التشكيك في بعض النظريات العلمية للفلاسفة. ما يعنينا في هذه الحالة هو البداية الحقيقية لنقد الفلسفة فلسفياً بصورة لا يهمنا منها منطلقها ولا دافعها العرضيّان بل همّنا ينصب على آلياتها المنطقية ونتائجها المعرفيّة ودواعيها العميقة. فتجاوز التنافس المجرّد بين الكلام والفلسفة في النظر

(*) اسم الإلهيات ليس خطأ في الترجمة بل هو ناتج عن اختيار أحد الأسماء الثلاثة التي سمّى بها أرسطو عمله، فهو فلسفة أولى، وهو إلهيات، وهو أنطولوجيا كلية أو عامة، أي ما قاسه أرسطو على الرياضيات الكليّة من حيث هي علم الموجود من حيث هو موجود.

(**) قصة التسمية من ناشر الكتاب وتاريخه، فاسم ميتا تا فوزيكا وضعه محقق مصنّفات أرسطو أندرينكوس الروديسي بعد قرنين من وفاته عندما رتّب هذا العمل. وبعد الطبيعة يعني ما يرتّب بعد **كتاب الطبيعة** في أعمال أرسطو (ميتا تا فوزيكا). لكن المقصود تغيّر مع الزمن فأصبح مرادفاً لما بات يعنيه هذا العمل في الفكر الفلسفي بعد ذلك باعتباره علم شروط الموجودات الطبيعية وشروط علمها.

والعقد والفقه والتصوّف في العمل والشرع تجاوزه إلى وضع الإشكالية في دلالتها الفلسفية بين ابن سينا والغزالي هو البداية الحقيقية للفلسفة النقدية في الفلسفة العربية خاصةً وفي الفلسفة الإنسانية كلها[١]. إنّه من ثَمّ البداية التي كانت غايتها البديل الفلسفي الجديد الذي ننوي الموازنة بينه وبين لحظة مهمّة من لحظات الفلسفة الغربيّة الحديثة تأسيساً للاستئناف الواثق من نفسه من دون أن يكون القصد التحديد الذاتي الإضافي، بل تطبيق نهج التصديق والهيمنة على تاريخ الفكر الفلسفي، النهج المستند إلى الموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري بالرغم من تنوع أشكال التعبير عنها.

والمعلوم أن الكثير من حداثيينا يسِمون فكر الغزالي بصفة الفكر الظلامي ودعواهم أنه عدوّ للفلسفة والتفلسف اللذين لا يزالان عندهم على ما كانا عليه قبل الفكر النقدي. فالغزالي يمثّل عندهم الموقف الظلامي بالمقابل مع ابن رشد الذي يعتبرونه ممثلاً للموقف التنويري اعتماداً على رأي إرنست بلوخ الذي قابل بينهما بمعنى المقابلة بين اليمين واليسار الأرسطيين قياساً على المقابلة بين اليمين واليسار الهيغليين، أعني المقابلة بين من كان قد نكص إلى ما قبل النقد الكنطي من الفكر الغربي المعاصر في الهيغليتين اليمينية واليسارية رحم الماركسية التي ينتسب إليها بلوخ[٢] والخوف في مثل هذه الحالات هو أن ينحو كلامنا النحو نفسه فيذهب الرد إلى الانطلاق من الموقف نفسه ويغلو في نسبة ثورة تامة إلى فكر الغزالي. وهي ثورة قد لا تكون إلا إرهاصة أولى لم تكتمل إلا عند ابن

---

(١) نقد الميتافيزيقا بهذه الصورة لم يكن ممكناً من قبل لعلّتين: **فأولاً** كان لا بدّ من تأسيس علم الميتافيزيقا بمعناه الذي نقده الغزالي وهو فن عربي خالص لم يتقدم عليه سابق لأن الكتاب كانت مجموعة مقالات وتسمّى مقالات الحروف. **وثانياً** لأول مرّة يتمّ التصريح الواضح بأن النقد لا يستهدف المعرفة والعلم عامة بل دعاواهما الميتافيزيقية، والجمع بين الأمرين يعني أن بداية البحث في حدود العلم أصبحت المسألة الرئيسة في الفكر الفلسفي بالرغم من أنها لم تصبح بيّنة على هذا النحو من البيان إلا بعد النقد الكنطي بسبب حصول نوع من العودة إلى الميتافيزيقا وخاصة في العصر الكلاسيكي الأوروبي.

(٢) إرنست بلوخ، نص المحاضرة ملحق بكتابه **مشكل المادية وتاريخه والجوهر**، ص٤٧٩-٥٤٦.

Ernst Bolch, *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, stw 7, F/M. 1972.

تيمية وابن خلدون كما سنرى، بل لعل بعضهم قد يتّهمنا بأننا نسقط مدبرين فنمدح الغزالي بإسقاط هاجيه نفسه ونهجو ابن رشد بإسقاط جنيس لإسقاط مادحه. لذلك فلا بد من البدء بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما المقصود بالميتافيزيقا التي ندّعي أنّها تأسّست عندنا[٣] وأن الغزالي هو مؤسّس الفلسفة النقديّة بمعناها الحديث المتحرّر من التأسيس الكنطي لقضية المعرفة القبلية غير الفرضية؟

وبالتالي ما المقصود بنقد الميتافيزيقا تأسيساً للنظرة النقدية للمعرفة والوجود[٤] بصورة جعلت الهم النقدي طلباً لحدود العقل أهمّ أغراض الفكر الفلسفي منذئذٍ إلى اليوم في جميع التجارب الفلسفية؟

وعندئذٍ سيكون بوسعنا أن نقضي بصحة ما ننسبه إلى الغزالي بدايةً، وإلى ابن تيمية[٥] وابن خلدون غاية، ما ننسبه إليهم من نقد للميتافيزيقا أو عدم صحته، فنتجنب بذلك إسقاط الحاضر على الماضي إسقاطاً نستعمل بمقتضاه وبصورة مدبرة مفهوماً قد يكون عديم المعنى في

---

(٣) ليس في دعوى أن الميتافيزيقا من حيث إضفاء الطابع العلمي عليها قد تأسّست عندنا (ابن سينا) أدنى مديح لفكرنا بحيث قد نحتاج إلى إثبات ذلك. فالمقصود أمرين: **أولاً** أنّ تحرير البحث الميتافيزيقي والمقدّمات الميتافيزيقية في علوم أرسطو قد تدرّج عندنا إلى أن أصبح عند ابن رشد مؤسّسة تعليق همّها تخليص أعمال أرسطو ممّا يظنّه فيها جدلياً لكونه يظنّها علوماً. وثانياً جعل الميتافيزيقا تأسيساً للمعرفة القبلية التي تتقدّم المعرفة النظرية والعملية وشبه الغنية عن التجربة العلمية في حين أن المتن الأساس من ميتافيزيقا أرسطو مستمدّ من فيزيائه ومن منطقه ونظرياته اللسانية بحيث إنها عنده بعدية وليست قبلية بخلاف ما يتوهّم ابن سينا ومن بعده ابن رشد (التحليلات الأواخر).

(٤) أما نقدها فهو بسعة مجالها أعني نقد الموضوعات التي يبحثها هذا العلم: أعني الأنطولوجيا والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوني والوجودي لنظرية الألوهية، لكنّ النقد يمكن أن يتعلّق بالنظريات المتعلّقة بهذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

(٥) والخلاف بين الغزالي وابن تيمية لا يتعلّق بنقد الميتافيزيقا بل بعدم جذريته عند الأول من منظور الثاني وكذلك بالمقارنة مع نقده الذي ذهب إلى العلل الحقيقية بدءاً بأصول المنطق الميتافيزيقية، وهو ما حرّره ممّا وقع فيه الغزالي وختماً بأصل كل الأدواء التي يحاول ابن تيمية علاجها أعني فلسفة وحدة الوجود التي ينتج عنها نفي حرية الإنسان والتمييز بين الصدق والكذب والخير والشر والجميل والقبيح والحرّ والمضطر والباقي والفاني وهو ما تمّ اكتماله في التصوّف المتفلسف الذي هو نفي لكل القيم بالرغم من نفاقه الناتج عن موقفه الباطني، ولعلّ الرمز المطلق لهذا الموقف عند شيخ الإسلام هو التلمساني ذو السلوك الكلبي البيّن.

عصرهم لكونه من مميّزات الحداثة الفلسفية كما يتصوّر بعضهم ممن ينكرون على الفكر الإنساني طابعه الكوني وقابليته لأن ينجز عند العرب والمسلمين ما يظن حكراً على الفكر القديم (اليونان) والفكر الحديث (أوروبا). فيكون المطلوب وتعليله هو أن نقدّم الجواب عن هذين السؤالين لتعليل نسبة نقد الميتافيزيقا إلى فكرنا العربي الإسلامي، نسبة بريئة من الإسقاط المدبّر لخصائص الفكر الحديث على الفكر الوسيط بالرغم من كونها محاولةً تردّ على إسقاط له هذا الطابع عند وسم الغزالي ومن نحا منحاه بالظلامية بمقياس اليمين واليسار الهيغليين مسقطين على نظيرين لهما منتسبين إلى أرسطو. وحينئذٍ، فنحن نريد أن نبين أنّ الإشكالية ذات وجهين هما بعدا النقد الذي ننسبه إلى الغزالي أعني نقد ميتافيزيقا النظر ونقد ميتافيزيقا العمل:

أ ـ **فنقد ميتافيزيقا النظر** هو نقد نظرية التحليل؛ إذ ينطبق على معرفة ما لا يقبل السند التجريبي، وذلك هو مضمون كتاب **تهافت الفلاسفة**.

ب ـ **ونقد ميتافيزيقا العمل** هو نقد نظرية التأويل؛ إذ ينطبق على التحكم وما لا يقبل السند اللساني والتاريخي، وذلك هو مضمون كتاب **المستضهري** أو **فضائح الباطنية**.

ج ـ **وبيان القصور الحاصل في الحالتين** أعني خاصة الاقتصار على مجرد التلميح للعلاقة بين النقدين وما يترتّب عليهما في المعرفة النظرية والعملية وفي علم الوجودين الطبيعي والتاريخي.

ثانياً: استراتيجية خطاب الغزالي وكيف حرف قصده قرّاؤه الحداثيون

وحتى نؤسّس لفهم دقيق، يمكن من تحديد طبيعة العمل الذي أنجزه الغزالي، لا بد من أن نبدأ فنحدّد استراتيجية خطابه من حيث هو نقد لأحد أقسام ما كان يسمّى فلسفة في عصره[٦] وهذا القسم هو الجزء

(٦) أي موسوعة ما يُحصى في مصنّفات إحصاء العلوم العقلية وتطبيقاتها في ذلك العصر بما في ذلك التنجيم والسحر والسيمياء والجفر والمشروعات الفلسفية العملية التي من جنس ما جاء في **رسائل إخوان الصفا** أو **كتابات الباطنية** أو من جنس **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي.

الأساس ممّا هو مشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلاميّة كما سنرى، وتكون البداية بتحليل خطبة الكتاب ومقدّماته الأربع وخاتمة فهرسه الوجيزة، فخطبة الكتاب تبيّن أنّ الباعث للنقد باعث عملي مبني على تفسير اللامبالاة الدينية التي يرمز إليها إهمال الشعائر الذي يعتبره الغزالي ناتجاً عن التأثّر بالخطاب الفلسفي تأثّر من لهم ثقافة فلسفيّة سطحيّة أساسها التقليد والاغترار بأسماء الفلاسفة والعلوم المنسوبة إليهم. لكن هذه اللامبالاة الدينية في ممارسة الشعائر، كما سنرى، لن تبقى مجرّد سلوك فردي لمقلّدين ناقصي فطنة تأثروا بالخطاب الفلسفي، بل هي في رأي الغزالي ناتجةً عن نظرية فلسفية ودينية أخرى أساسها ليس مجرد التقليد، بل الإيمان بالنظريات الفلسفية التي تؤدّي إلى اعتبار الدين وشعائره مجرد أساطير عامية، يمكن توظيفها سياسياً لكنها ظاهر لا حقيقة له، والحقيقة الباطنة هي النّظريات الفلسفية التي يريد الغزالي بيان وهيَها: وتلك هي علّة الصراع مع الباطنية.

والغزالي يكتفي هنا بعكس ما سيفعل في الردّ على التعليميّة بأن يفسّر سلوكاً عملياً خاطئاً بسلوك نظري ناقص عند المقلّدين علّته سمعة كاذبة عند المقلَّدين، فأولئك يقلّدون من دون فهم لحسن ظن بالفلاسفة الذي يوهمون المقلّدين لهم بأن الإلهيات معرفة علمية من جنس العلوم التي يحصل عليها إجماع بين العلماء، فالمقلَّدون يقيسون العلم بمسائل الإلهيات على العلم بالمسائل الرياضية والمنطقية. من هنا يأتي دور مقدمات التهافت لتحديد استراتيجية نقدية هدفها تحرير العقول من تأثير الخطاب الفلسفي في الإلهيات بخطة تشبه العلاج الطبي لمرض يشخّصه الغزالي ويصف له دواء واستراتيجية علاج، فالتشخيص يتعلّق بمسألة الدوافع إلى الموقف المستهين بالدين وبشعائره ويتمّ فيها التمييز بين الفلاسفة ومقلديهم.

فالمقلدون يدفعهم حبّ السمعة والظهور بمظهر النابهين، ويتميّز بهذه الخاصية عديمو التكوين الفلسفي المتين المكتفين بالتقليد لحسن الظن بالعلوم الفلسفية بناءً على قياس وهمي لعلم الإلهيات على علم الرياضيات واعتقاداً بأن تلك برهانية مثل هذه.

وأفاضل الفلاسفة يطلبون الحقيقة، فموقف الفلاسفة يختلف عن

موقف مقلّديهم في مسألة عقيدتي الدين الأساسيتين: **وجود الله والبعث** اللذين لا ينكرهما أفاضل الفلاسفة، لذلك فردّ الغزالي للإلهيات لم يكن ردّاً للفلسفة كلّها ولا اتهاماً لجميع الفلاسفة، كما إن الغزالي لا يتّهم الفلاسفة بالكفر بإطلاق(٧) بل بإضافة كما سنرى.

والعلاج المقترَح يتعلّق بتعيين الحدّ الفاصل بين العلمي واللاعلمي من الخطاب الفلسفي، وبين طالبي الحقيقة ومقلّديهم بغير علم، من هنا يأتي التمييز بين العلمي واللاعملي في القول الفلسفي بصورة طريفة جداً سنحاول تحليلها في المسألة الرابعة(٨).

أما الدواء المقترَح فيتمثّل في استراتيجية الحدّ من التأثير ببيان الطابع اللاعلمي للإلهيات في الأنطولوجيات الثلاث الخاصة: الثيولوجيا والأنثروبولوجيا والكسمولوجيا، ثم يأتي الدليل بتحدّي الفلاسفة في إلهيّاتهم ببيان الطابع الجدلي الخالص للإلهيات عامّها وخاصّها وذلك بمنهجيّة جدليّة تثبت كل ما ينفيه الفلاسفة وتنفي كل ما يثبتونه في عشرين مسألة: سبع عشرة منها لأنطولوجيا العالم وللثيولوجيا والكسمولوجيا والثلاث الباقيات للأنثروبولوجيا. لكن الأنطولوجيا العامة لم تغب عن الكتاب بل هي ساريه فيه كلّه وخاصّة في مقدّماته وفي شرطه المنهجي الذي هو مقدّمة الغزالي في المنطق أي معيار العلم، وقد حيز الغزالي موطن الداء بعمليّة حصر متدرِّج لموضوع النقد فجعل تاريخ الفلسفة كلّه عمليّة نقد متدرّج يكون الغزالي بهذا المعنى حلقتها الأخيرة:

---

(٧) نص الغزالي: «هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وأنّ الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات وأنّه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم في ما بين النظار ولا يعدّون إلا من زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار ليكفّ عن غلوائه من يظن أنّ التجمل بالكفر تقليداً يدلّ على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه؛ إذ يتحقّق أنّ هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عمّا قرفوا به من جحد الشرائع وأنّهم مؤمنون بالله ومصدّقون برسله وإنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول فزلّوا فيها فضلّوا وأضلّوا عن سواء السبيل» (ص ٣).

(٨) فيمَ تتمثّل الطرافة: في إدراك مركزية السببية من حيث هي الواصل بين الأنطولوجيات الخاصة الثلاث حلاً لإشكالية الحرية الإنسانية والخلق الإلهي في مقابل الضرورة الطبيعية.

- فحصيلة عمل أرسطو هي ثمرة نقده لأفلاطون
- وحصيلة علم الفارابي هي حصيلة نقده لأرسطو
- وحصيلة علم ابن سينا هي حصيلة نقده للفارابي

وعمل الغزالي من ثَمّ يوجّه نقده للحصيلة التي يمثّلها ابن سينا خاصّة والفارابي من بعض الوجوه من دون تحديد لدور كل منهما، ومن ثَمّ فالنقد موجّه لما اتفقا عليه، وكان يمكن أن يضيف نقد أفلاطون لمن قبله (لكنّه جمع بين الفيلسوفين اليونانيين جمعه بين الفيلسوفين المسلمين).

ثالثاً: موضوع النقد «نظري ـ عقدي» بالرغم من أن دوافعه «عملية ـ شرعية»

(بتوسط محدّدات سياق النقد واستراتيجيته ومسائل الكتاب الثلاث الأخيرة)(٩)

مضمون تهافت الفلاسفة وصلته بالمسألة العملية

يبيّن عرض سريع لمضمون الكتاب أنه يتألّف من الأنطولوجيات الخاصة الثلاث (نظريات: وجود الله، ووجود العالم، ووجود الإنسان) والأنطولوجيا العامة (المفاهيم المشتركة بين هذه الإنطولوجيات الخاصة الثلاث والمؤسِسة للقول فيها وعليها). ويبدو الكتاب للوهلة الأولى مقصوراً على نقد الإلهيات النظريّة وعدم الصلة بما هو أهمّ أعني المحدّد الرئيس للمناخ الفكري والروحي المسيطِر على عصره. فمضمون الكتاب وخطبته ومقدّماته وخاتمة فهرسه ومتنه، طبعاً، جزء من عمل متكامل يتضمّن شقّه النظري مصنفين آخرين مستعملين في كتاب **تهافت الفلاسفة** ومؤلفين بصورة مستقلّة عنه تمهيداً له باعتبارهما شرطين معدّين لفهم النقد النسقي للميتافيزيقا (كتاب **المنطق** وكتاب **مقاصد الفلاسفة**). لكن ذلك كله

---

(٩) صلة المصير بمعناه الديني بالدافع العملي الذي بدأت به المقالة والتي تتعلّق بالفروض الدينية وصلة العملي بالنظري إثباتاً ونفياً أو الدغمائي والشكاكي.

لا يمثّل إلا النصف النظري من مشروع أوسع نظري الوسيلة وعملي الغاية، مشروع أساس يهدف إلى تجاوز الفلسفة القديمة في شكلها الموروث عن تاريخها المتأخّر بعد أن جعلتها الفرق الغالية[١٠] مجرّد أداة لدين بديل يعتبرونه باطن الدين الخاتم الذي ليس عندهم إلا ظاهر الحقيقة الفلسفية أو مثالات جمهورية من جنس الكذب المفيد بالمعنى النيتشوي للكلمة.

وسنكتفي في هذا الفصل بعرض مضمون **تهافت الفلاسفة** بعد الخطبة، والمقدمات، وفهرس المسائل العشرين، وبيان علاقته بالقسم العملي من المشروع، أعني الصراع بين السنّة وغلاة الشيعة، الصراع الذي يمثّل محور كل الإشكالات المحدّدة للمناخ الروحي والمساعد على فهم كل مطالب الفلسفة النقدية في فكرنا، وبالفعل فإنّ هذا الصراع هو المحدّد الرئيس لكل المناخ الفكري والروحي في الحضارة العربية الإسلامية[١١] عند رموز الفكر النقدي الثلاثة الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون.

فخطبة الكتاب تصف الظاهرة التي دعت إلى نقد الميتافيزيقا باعتبارها معين الأفكار التي تؤسّس للدين البديل من الدين الخاتم دين الباطنية. والمقدمة الأولى يحصر الغزالي خلالها المدوّنة الفلسفية التي سينقدها من دون التشكيك في نقد من تقدّم عليهم بحيث يقبل أنّهم قد انتخبوا أفضل ما في الميتافيزيقا. والمقدمة الثانية حدّد فيها الغزالي أصناف الكلام الممكن مع الفلاسفة في نقد الميتافيزيقا لتحديد مناط المسائل الجديرة بالنقد حسب رأيه، وهذه الأصناف ثلاثة هي:

---

(١٠) والنصف الثاني هو النصف العملي الذي يتضمّن كتاب **فضائح الباطنية** (جامع لما يناظر **التهافت والمقاصد** لكونه يعرض المذهب وينقده) **والقسطاس المستقيم** (نظير كتاب **المنطق** لأنه يجمع بين التأويل والتحليل أو إن صح التعبير يستخرج بالتأويل مبادئ التحليل من القرآن الكريم). أما **المشكاة** فهي لعلاج إشكالية التأويل الواصل بين النظر والعمل؛ إذ هو تطبيق لقانون التأويل الذي وضعه الغزالي بصورة تجمع عناصر الحل الذي يميل إليه جمعاً بين المنطق والتصوّف في الميتافيزيقا البديل.

(١١) ولعل ما يميّز محددات المناخ الفكري والروحي المتحكم في عصرنا أنّ هذا الصراع الفصامي قد تضاعف؛ إذ انضمّ إليه الصراع بين الحركات العلمانية والليبرالية من جهة والحركات الإسلامية من جهة ثانية مع حلف أولئك وغلاة الشيعة على السنة معتدلها ومتطرفها لا فرق.

١ ـ **النزاع اللفظي والاصطلاحي** الذي لا يتعلّق بالمعاني ذاتها بل بأسمائها.

٢ ـ وما لا يعارض أصلاً من أصول الدين.

٣ ـ وأخيراً المسائل التي تتعارض فيها إلهيات الفلاسفة وإلهيات المتكلمين، وهي العشرون التي سيدور الكلام النقدي عليها في كتاب **تهافت الفلاسفة**.

وبخصوص الصنف الثاني من المسائل ردّ الغزالي على المتكلّمين باسم الدين ممّن يعترض على المعرفة العلمية، وكان أهمّ ما جاء في ردّه هذه الفقرة الأساسية الدالة على ما يترتّب على الفصل بين العلمي واللاعلمي من المعرفة الفلسفية: «وأعظم ما يفرح به الملحدة أن يصرّح ناصر الشرع بأنّ هذا وأمثاله (الحقائق العلمية) على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأنّ البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً، ثمّ إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطاً أو مثمناً أو مسدساً وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كان»[١٢].

وقد حدّد الغزالي في المقدّمة الثالثة طبيعة العلاج فاختار منهج التشكيك والمعاجزة بدلاً من منهج إثبات دعاوى مقابلة لدعاوى الفلاسفة؛ إذ لو فعل لكان ذلك متناقضاً مع ما يسعى إلى إثباته «عدم قابلية الإلهيات للمعرفة البرهانية». وفي المقدمة الرابعة والأخيرة حدّد الغزالي حيل الاستدراج الفلسفي، الحيل المتمثّلة في قيس الإلهيات على الرياضيات والزعم بأنها مشروطة بها ومقتضية الثّقة بأصحابها الذين لهم الخبرة العلمية التي ليست في متناول الإنسان العادي، ولذلك ففي هذا الفصل

---

(١٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (النص العربي والترجمة الإنكليزية نشره ميخائيل مرمورا، نشرة بريغهام يونغ يونيفرستي برس، بروفو، أوتاه، ٢٠٠٠)، ص ٧.

Michael E. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000).

بدأ الغزالي فعيّن الحدّ الفاصل بين العلمي والجدلي في علوم الفلسفة عامّة. وهكذا يكون مضمون متن الكتاب منقسماً إلى ثلاث مجموعات من المسائل بالرغم من أنّ العرض قد حيّز الثيولوجيا بين قسمين من مسائل الكسمولوجيا التي تشغل أهم مسائل الكتاب ولكن من حيث أخذها منطلقاً للأدلة على مسائل الثيولوجيا كما نبين:

١ ـ الكسمولوجيا الفلسفية

نجد فيها المسألتين الأولى والثانية، أعني وجهَيْ قدم العالم الأزلية والأبدية ثمّ تأتي مسائل الثيولوجيا ليستأنف الغزالي بعدها عرض مسائل كسمولوجية أخرى هي المسائل: الرابعة عشرة (الإحيائية)، والخامسة عشرة (الغائية المحركة للسماء)، والسادسة عشرة (علم نفوس الأفلاك)، والسابعة عشرة (نظرية السببية)، وجميعها تتعلّق بالكسمولوجيا الفلسفية وصلتها بالثيولوجيا وكلّها ذات صلة بالمقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو **الميتافيزيقا المتعلّقة بنظرية الربوبية.**

٢ ـ الثيولوجيا الفلسفية

نجد فيه إحدى عشرة مسألة من الثالثة إلى الثالثة عشرة، وفيها دحض كل مسائل الثيولوجيا التالية: **١ ـ المسألة الثالثة: تلبيس القول بأن الله صانع العالم و٢ ـ المسألة الرابعة: تعجيزهم عن إثبات الصانع و٣ ـ المسألة الخامسة: وحدانية الله و٤ ـ المسألة السادسة: صفات الله و٥ ـ المسألة السابعة: تأليف الذات وقسمتها بالجنس والفصل و٦ ـ المسألة الثامنة: بساطة الذات وعدم الماهية و٧ ـ المسألة التاسعة: لاجسمية الله و٨ ـ المسألة العاشرة: الدهرية و٩ ـ المسألة الحادية عشرة: علم الله بالغير و١٠ ـ المسألة الثانية عشرة: علم الله بذاته و١١ ـ المسألة الثالثة عشرة: علم الله بالجزئيات.**

٣ ـ الأنثروبولوجيا الفلسفية

نجد فيها ثلاث مسائل هي: **١ ـ المسألة الثامنة عشرة: العجز عن إثبات جوهرية النفس و٢ ـ المسألة التاسعة عشرة: وخلود النفس و٣ ـ المسألة العشرون: البعث الجسدي.** لكن خاتمة الفهرس التي تبدو أمراً لا يكاد يذكر في المصنف فيذكّر فيها الغزالي بالمسائل التي تقتضي

تكفير الفلاسفة، وتعليله بما يلزمهم به في المسائل التالية التي هي جوهر الإشكالية الكسمولوجية (نظرية العالم) والثيولوجية (نظرية الرب) والأنثروبولوجية (نظرية الإنسان) أعني ما سيصبح في الفلسفة النقدية الحديثة مدار الجدل المتعالي:

مسألة مصدرها الكسمولوجيا (نظرية العالم) الفلسفية حيث يبيّن الغزالي أن القول بقدم العالم أزليته وأبديته يغني عن الحاجة إلى مبدع له: وهمّ الغزالي أن يثبت أن الكسمولوجيا الفلسفية تحول دون إثبات وجود الله.

ومسألة مصدرها الثيولوجيا (نظرية الربوبية) حيث يبيّن الغزالي أن نفي علم الله بالجزئيات ينفي عنايته بما يجري في الوجود: وهمّ الغزالي أن يثبت أن العناية مستحيلة من دون العلم بالجزئيات.

ومسألة مصدرها الأنثروبولوجيا (نظرية الإنسان) حيث يبيّن الغزالي أن نفي البعث البدني يلزم عنه تكذيب القرآن والنبي: وهمّ الغزالي أن يثبت أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا تمكّن من إثبات خلود النفس.

لكن كل هذه اللوازم ما كانت لتلزم عن القول الفلسفي لو لم يكن الفلاسفة يتصوّرون الإلهيات الفلسفية علماً برهانياً بدلاً من اعتبارها مجرد آراء جدلية: وبيان ذلك هو الغرض من كتابة **تهافت الفلاسفة**(١٣). لذلك كان المنهج الذي اختاره الغزالي هو منهج المعاندة التعجيزية لنفي الطابع البرهاني لآراء الفلاسفة ومن ثمّ الطابع الجدلي للإلهيات فيثبت ما ينفون وينفي ما يثبتون. لكنّ الهدف من بيان الطابع الجدلي لهذه الآراء ليس القصد منه الجدل مع الفلاسفة بل تحقيق هدفين: **أحدهما** قريب ذكر في

(١٣) أعلن الغزالي صراحةً عن هذا القصد، وقد يستنتج منه أنه يعتقد أن الإلهيات الكلامية يمكن لها بخلاف الإلهيات الفلسفية أن تثبت ما بين أن هذه لا تستطيع له إثباتاً. لكنّ مجرد العنوان الذي أعطاه الغزالي لكتابه في الكلام المتأخر عن التهافت فضلاً عن آرائه في الكلام عامة يكفي لبيان أن الغزالي ينفي كل إمكانية لتأسيس الإلهيات على المعرفة العقلية، ولعلّه يعتقد أنها ممكنة بالطريقة الصوفيّة لا غير، وذلك هو حسب رأيي خطأه الأكبر فضلاً عما يبدو من عودة للإلهيات الفلسفية بتوسط الوهم الصوفي الذي لا تتجاوز شطحاته بعض المبتذلات الفلسفية المعبّر عنها رمزياً بمفهوم التوازي بين العالمين الكبير والصغير والتوازي بين المضوعات الميتافيزيقية وتأويلات القرآن والحديث لتوافقها كالحال في جلّ تهويمات ابن عربي.

الكتاب والثاني بعيد لم يتأكّد إلا في فضائح الباطنية التي ردّ سندها الفلسفي إلى هذه الإلهيات:

فأمّا الهدف القريب فهو تحرير أنصاف المتعلّمين الذين قلّدوا الفلاسفة من دون علم بنظرياتهم أولاً وبكون فضلائهم مؤمنين بمبدئي الدين الأساسيين أعني وجود الله واليوم الآخر(١٤).

وأما الهدف البعيد فهو دحض الفكر الباطني الذي يعتبر معاني القرآن ظاهراً يحتاج إلى تأويل لإثبات هذه الآراء المعتَبَرة حقائق برهانية وردّها إليها بالتحكّم التأويلي.

لكن الدافعين العمليين وراءهما دافع نظري خالص يتعلّق بتأسيس شروط العمل الخلقي. فهذه المسائل الثلاث وخاصة الأولى والثانية منها تبيّن أن دافعي النقد القريب (ما جاء في خطبة **تهافت الفلاسفة**) وحتى البعيد (ما جاء في ردّ أساس **عقائد الباطنية** إلى **الإلهيات الفلسفية**) ليسا الدافعين الأساسيين للنقد بل هما من علاماته أو من ثمراته، أما الدافع الجوهري فهو ما جاء في هذه المسائل الثلاث. ومن ثَمّ فهو أساساً ذو صلة بمسألة أبعد غوراً من مجرد الظاهرة التي تمّ الانطلاق منها في عملية النقد (خطبة كتاب **التهافت**).

ذلك أنّ المسألتين الأولى والثانية تتعلّقان بأسس العمل من المنظور الديني بالرغم من أنّهما لم يصبح لهما هذه الدلالة فلسفياً إلا بفضل التمازج الذي تمّ بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية في الفكر الحديث. لكنها مسائل يتعذّر على الفلاسفة إثباتها بسبب ما جاء في الكسمولوجيا والثيولوجيا وخاصة في إطلاق القانون الواصل بين العالم والله في المسألة السابعة عشرة: مسألة الاقتران السببي ودعوى الطابع الضروري لهذا القانون(١٥). لذلك فلمّا دفع ابن رشد رفض الغزالي للسببية

---

(١٤) وهذا أمر ينساه كل القائلين بأن الغزالي قد كفّر كل الفلاسفة بل هو لم يكفّر إلا من جهل منهم الطابع الجدلي للإلهيات ومن ثَمّ من استند إليها في عقائده مستثنياً منهم كبارهم الذين يؤمنون بالمبدئين الدينيين الأساسيين أعني بوجود الله وباليوم الآخر.

(١٥) انظر في مسألة السببية: أبو يعرب المرزوقي، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

كانت حجّته الأساسية الحكم بكون نافيه يتناقض؛ إذ يثبت وجود الله بمبدأ العليّة وينفي السببية، لكن المسألة لا يكون فيها تناقض إلا إذا نسينا أن ما يريد أن ينفيه الغزالي ليس العلية بل الضرورة السببية. فالعالم معلول ولكن ليس مسبّباً ضرورة: هو معلول بفعل حرّ هو فعل الخلق وليس بقانون مضطر فهو السببية سواء كانت فيضيةً أو تحريكية. ومعنى ذلك أن العلية صنفان:

علية مضطرة تغني عن الله في خلق العالم وفي التدخل في التاريخ.

علية حرّة تؤسّس لأدلة وجود الله ولحرية الإنسان في العمل فضلاً عن حرية الله في الخلق.

وما ينفيه الغزالي هو إطلاق العلّية المضطرة حتى في علوم الطبيعة فضلاً عمّا يبنى عليها من فلسفة عملية: وهو لا ينفي أن يكون ما يجري في العالم وخاصة في التاريخ معلولاً بل ينفي أن يكون معلولاً بعلية مضطرة، ما يجري في العالم وفي التاريخ معلول بعلّية حرة لا تخلو من الانتظام لكنّها ليست مضطرة. ومن دون هذا التمييز تصبح الفلسفة العملية ممتنعةً ومثلها الدين لأنّ عدمه لا ينفي فاعلية الإنسان وحريته فحسب بل وكذلك فاعلية الله وحريته في المجالين الطبيعي والتاريخي. ومن ثَمّ فلا معنى لوصل النظر بالعمل عامة ولا لعلاقة العلم بالإيمان خاصة من دون جوهرية النفس وخلودها المشروطين بهذا التمييز.

وبهذا المعنى فإن ما ترتب على الإلهيات القائلة بقدم العالم وبالضرورة السببية ودعوى الطابع البرهاني لهذا العلم من سلوك من اعتبرهم الغزالي أنصاف متعلّمين يغترّون بالأسماء والقياسات الخاطئة ليس هو إلا العلامة الظاهرة لمسألة عمليّة عميقة هي علة النقد الحقيقية. ذلك أنه من دون ما أصبح يسمى بالأنثروبولوجيا الفلسفية القائلة بجوهرية النفس وبخلودها (وكذلك بالبعث) أي المسائل التي كفر الغزالي بنفيها الفلاسفة تضيع مصالح الإنسان الأسمى، مصالحه التي يتأسس عليها استعمال العقل العملي: فيكون مشكل النقد هو تحديد العلاقة بين **الفلسفة النظرية** (قانون الضرورة) **والفلسفة العملية** (قانون الحرية). ومن ثَمّ فالجامع بين وجهي الإلهيات النظري والعملي هو المسألة السابعة عشرة الواصلة بين الثيولوجيا من جهة والكسمولوجيا من جهة ثانية وصلاً جعل

الغزالي يبحث عن التوفيق بين بُعدَي الإنسان (صلته بعالم الضرورة وصلته بعالم الحرية) من خلال البحث في مسألة السببية التي أصبحت جسر الوصل بين منظورين للإلهيات الدينية والفلسفية.

وهذا الوصل هو الذي يخلّصنا من مفارقة عجيبة في فكر الغزالي النقدي للإلهيات الفلسفية ولإلهيات الفرقة التعليمية؛ إذ ينسبهما كليهما إلى الباطنية. فردّه موقف الباطنية إلى الفلسفة يبدو من المفارقات التي علينا أن نفهمها وأن نعلّلها نقلاً وعقلاً:

فنقلاً لا بد من إيراد نصوص الغزالي التي تصل بين الباطنية والإلهيات الفلسفية مبدئياً ومن خلال علامة الاستهانة بالشعائر الدينية.

وعقلاً لا بدّ من بيان الصلة الجوهرية بين القول بالتعليم والإلهيات الفلسفية من خلال نظرية العقل ذاته في مستوى ما يسمى بعقل الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام.

ولنبدأ بالدليل النقلي: «فنرى أن نشتغل بالردّ عليهم في ما اتفقت كلمتهم وهو إبطال الرأي والدعوة إلى التعلّم من الإمام المعصوم، فهذه عمدة معتقدهم وزبدة مخضهم، فلنصر العناية إليه، وما عداه فينقسم إلى هذيان ظاهر البطلان وإلى كفر مسترقّ من الثنوية والمجوس في القول بالإلهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي إلى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم إن المبدأ الأول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم لا على سبيل القصد والاختيار وإنّه حصل من ذاته بغير واسطة سواه، نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولاً ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول في خبط لهم طويل قد استقصينا وجه الردّ عليهم في الكلام»[١٦] ثم أضاف موضحاً في غاية الفقرة الثامنة ما يوضح المقصود بالردّ في الكلام: «والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة...»[١٧].

---

(١٦) فضائح الباطنية، الفقرة السابعة من نشرة غولدتسيهر، ص ٩.

Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte, von Ignaz Goldziher, Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, N.3 (Leiden: E. J. Brill, 1956).

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

ذلك أنّ الظن بأنّ الغزالي قد حارب العقل في **تهافت الفلاسفة** عندما دحض إلهياتهم وشكّك فيه، هو الذي يجعل نصرته العقل في فضائح الباطنية رداً على التعليميين أمراً غير مفهوم، فكيف نفهم العلاقة بين ما يبدو حرباً على العقل وما يبدو نصرةً له في آن: ذلك هو مدار الوجه الثاني من معركة الغزالي مع الإلهيات الفلسفية من مدخل ثمراتها العملية، المعركة التي لا يقتصر القول فيها على **فضائح الباطنية** بل نجده كذلك في **القسطاس المستقيم** وفي **المنقذ من الضلال**.

من هنا ضرورة فهم أن ما ينقده الغزالي في الفلسفة العملية عامةً وفي السياسيات الفلسفية خاصة (شرعية الحكم ليست الشورى والبيعة بل الحق الإلهي والعلم المعصوم)، هو ما يترتّب ضرورة على هذه المعاني في الإلهيات الفلسفية التي تجعل الدين مجرد مثالات تخيلية من الحقائق الفلسفية التي من هذا الجنس. ومعنى ذلك أن دغمائية الإلهيات الفلسفة هي التي تجعل الإلهيات الدينية مجرد أداة أيديولوجية مثلها مثل الاجتهاد العقلي المرفوض باسم ضرورة تقليد الإمام المعصوم في الإلهيات: وذلك هو جوهر الموقف الباطني، لكن المشكل هو كيف نفهم وصلهم القول بالإلهيات الفلسفية بالقول بالحاجة إلى التعليم أي بالحاجة إلى الإمام المعصوم؟ وأيّ معنى للتحكّم التأويلي الواصل بين ظاهر الرسالة الإلهيات الدينية وباطنها الإلهيات الفلسفية[١٨]؟

لم يبق المشكل علاج مسألة التقليد السطحي للفلاسفة كما قد يغلب على الفهم المبسّط لدوافع الغزالي بل هو ما يترتب على الثيولوجيا والكسمولوجيا والأنثروبولوجيا الفلسفية ثلاثتها من تأسيس للفكر الباطني الذي يستعمل الجدل للإجهاز على الاجتهاد والرأي، لتأسيس التقليد التعليمي بالكلّية وللتأويل غير المستند إلى قواعد منهجية للقضاء على النقل المحرّر من وهم العلم المطلق العلم بالأشياء على ما هي عليه[١٩].

---

(١٨) التحكم التأويلي، انظر: **فضائح الباطنية**، ص ١٢ وما بعدها.

(١٩) الغزالي، **فضائح الباطنية**، الفقرة ٥ ص ٦-٧: «وأما حيلة التدليس (....) الأول (...) يقول مثال الجهل تحمي الناس على عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة وإعراضهم عن الاتباع والتلقي من أصفياء الله وأيمته وأوتاد أرضه (...) الثاني فإن طالب الحق إما يفزع إلى التفكر والتأمل والنظر في مدارك العقول كما أمر الله سبحانه به فيفسد نظر العقل عليه بإيجاب التعلم والاتباع أو يفزع إلى ظواهر القرآن والسنة» (ص ٧).

ومصدر الإشكال هو الخلط بين الجدلي والعلمي خلطاً يجعل الإلهيات الفلسفيّة مجرد أداة لدعوة الباطنية في الجدل الكلامي تأسيساً للقول بالتعليمية والعلاج هو ببيان أنّ الإلهيات الفلسفيّة جدليّةً وليست برهانيّة وأنّ العقل وراؤه طور لا يدركه ومن ثم فعلمه ليس مطلقاً بحيث يؤسّس لاستبداد الفيلسوف الملك والإمام المعصوم والقطب ذي العلم اللدني.

كيف نحرّر العقل من أن يكون أداة دغمائية تحوّله إلى مجرد أداة للتحكّم التأويلي بغير منهجية علمية في التأويل؟ الحلّ الذي يقدّمه الغزالي هو بيان شروط التحليل العلمي وتمييزه من الجدل فلا يتجاوز التحليل مجال إمكانه فينقلب إلى غلو في التأويل للتوفيق بين الديني والفلسفي المزعوم علمياً بقانون قيس الغائب على الشاهد، إطلاق قدرات العقل ينتهي إلى نفي العقل والتسليم بالحاجة إلى العقيدة التعليمية التي يقول بها الباطني[٢٠]، من هنا جاء استكمال نقد الإلهيات النظرية في تهافت الفلاسفة بنقد ثمراتها العملية في المستظهري أو فضائح الباطنية[٢١].

---

(٢٠) طبيعة المذهب الباطني ومبدؤه الأساس، **فضائح الباطنية**، الفقرة ٦، ص ٧-٨: «أما الجملة فهو أنه مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض ومفتاحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات ويتطرّق إليه النظار من الاختلافات وإيجاب لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم وحكم بأن المعلم المعصوم هو المستنصر وإنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات وأنّ كل زمان فلا بد فيه من إمام معصوم يرجع إليه في ما يستبهم من أمور الدين».

(٢١) التوفيق بين نقد الإلهيات الفلسفية وإثبات الحقائق النظرية في العقليات خلال الرد على الباطنية، **فضائح الباطنية**، الفقرة ١٣، ص ١٧-٢٥.

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه(*)

(*) إن الفرق بين العلوم في الحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية أساس بالنسبة إلى نظرتنا، فهذه ليست تلك بل هي جزء منها حيث يكون الإسلام بكل وظائف تشريعه وعقده موضوعاً علمياً.



الفصل السابع

التناظر البنيوي بين تأسيس علم الطبيعة وتأسيس علم التاريخ (ما بعد الطبيعة الأرسطي وما بعد التاريخ الخلدوني)

من البيِّن أن هدفنا من الكلام على بداية الفكر النقدي كما تعينت فلسفياً[1] في محاولة الغزالي ليس التذكير بماضي الفكر الفلسفي العربي من أجل التاريخ المجرّد له، إنما الهدف هو محاولة فهم المنطق الذي حكم تطوّره وتحديد درجة النضج التي وصل إليها لتأسيس الاستئناف بصورة تمكّن من تعيين «الطفرة النوعية» التي جعلته يضيف إلى الفكر الإنساني صفيحة جديدة في تكوينيته، صفيحة جعلت شروط إمكان الثورة التأسيسية الثانية تصبح فعلية: شروط البدء في تأسيس الحضارة العربية الإسلامية لعلوم الإنسان بعد شروط البدء في تأسيس الحضارة اليونانية

(١) بعد مرحلتي التجاهل المتبادل وتبادل التأثير غير القصدي خلال مواقف الصدام العقدي الذي لم يترجم إلى علاجات فلسفية تعلّل الخلاف على مستوى الخيارات المعرفية والوجودية، فالخلاف بين الفكرين الفلسفي والديني لا يصبح موضوع علاج فلسفي وديني إلا إذا تجاوز الصدام العقدي البسيط إلى البحث في علله ومن ثَمّ إلى طبيعة الإشكال الفلسفي الذي يبرّر الفصل بين المدخلين الفلسفي والديني في نظريتي المعرفة والاعتقاد ونظرية الوجود والقيم. وذلك ما نعتقد أنّه لم يصل إلى هذا المستوى من العلاج إلا بفضل محاولات الغزالي النقدية: فهو قد أنهى التجاهل المتبادل وبين التأثير القصدي أو ما يمكن أن يوجد من أحدهما في الآخر من تآلف وتخالف.

لعلوم الطبيعة[٢]، ويقتضي ذلك بالضرورة الشروع في الموازنة بين المحاولتين العربية واليونانية قبل الكلام على الموازنة بين الفلسفة العربية والفلسفة الألمانية. وبذلك يصبح بالوسع تحديد طبيعة الإضافة التي ننسبها إلى المدرسة النقدية العربية ومميزاتها التي تمثّل الصفات المتّصلة في ما يلي من المراحل، وهذه الصفيحة الجديدة هي التي يمثّلها الفكر النقدي الذي سعى إلى فهم قدرات العقل وحدودها من خلال السعي إلى تحديد طبيعة العلاقة: بين العلم والإيمان معرفياً ومدارها حدود المعرفة العقلية، وبين الشهادة والغيب ومدارها حدود الشفافيّة الوجودية.

ذلك أنّ تجاوز الكسر الذي يفصل ماضينا عن حاضرنا ويحول دون فكرنا الحالي وتحديد مشروع مستقبلنا لكونه يحول دون الوصل الحي بين مراحل نضوج الفكر في تاريخنا العلمي والعملي، مراحله الماضية وما نسعى إلى بنائه في المستقبل أمران غير ممكنين من دون الانطلاق من هذه الإضافة المميّزة لفكرنا من حيث هو إحدى مراحل الفكر الإنساني التأسيسيّة ما تقدّم منها على هذه الإضافة وما تلاها. والمعلوم أنّه لا يمكن أن نؤسّس لـ«حديث» يهدي «حدث» المستقبل بالصورة التي نريد (ما على الأمة أن تفعل) فيكون دليل حدوث النهوض في الفكرين الفلسفي والديني نظرياً وعملياً ما لم نفهم حديث الماضي عن حدثه (فهم الأمة لأحداث تاريخها) فندرك منطق التحديث في الحاضر (منطق ما يجري حالياً في

---

(٢) ورمز تأسيس العلوم الطبيعيّة يمثّله عمل أفلاطون وأرسطو ورمز تأسيس العلوم الإنسانية يمثّله عمل ابن تيمية وابن خلدون كما نبين إن شاء الله. ذلك أنّ شروط تأسيس العلوم الإنسانية يقتضي أمرين لم يحصلا إلا بفضل المرحلة العربية من الفكر الإنساني. والمعلوم أن هذه الشروط صنفان فبعضها يتعلّق بما كان التأسيس الأول حائلاً دونه، أعني ميتافيزيقا الطبيعة وعلومها (ظناً أن الإنسانيات تابعة للطبيعيات بتوسط تبعيّة العمل للنظر في حين أنّ العكس هو الأصح؛ إذ إن الطبيعيات تبسيط للإنسانيات وتجريد منها) وبعضها يتعلّق بما لا بد منه لكي يصبح التاريخ قابلاً للعلم على نحو قريب من نموذج العلم الطبيعي في مرحلة أولى تليها حتماً مرحلة التأسيس الحقيقية التي تبيّن أنّ نموذج العلم الصالح في التاريخ يقتضي أرخنة الفلسفة والطبيعيات بقدر ما تقتضي فلسفة التاريخ. وتباشير الأمرين نجدهما صراحة في عمل ابن خلدون، لكن الأهمّ هو ما نجده عند ابن تيمية من إعادة النظر في مفهوم العلم التحليلي من خلال إعادة تأسيس صلوحية علم المنطق الصوري في العلوم ذات الموضوع الموجود فعلاً في الأعيان تأسيسها على ميتافيزيقا مختلفة تماماً من التي أسّسه عليها أرسطو في التحليلات الأواخر.

علاقة الحديثين بالحدثين) وكيف حدّد محاولات التحرّر من هذه الانحرافات (التي تعيّنت في متطرّف ممثّلي التأصيل ومتطرّف ممثّلي التحديث)، الانحرافات التي وصفنا والأدواء التي علينا علاجها والتي تراكمت في شكل جديد عاد إلى الإشكالية نفسها.

لكنّ الإشكالية لم تبق موضوع صراع بين الباطنية من حيث هي ردّ الدين إلى أيديولوجيا مغالطة الجماهير وتؤمن بميتافيزيقيا الضرورة الباطنة بينها وبين الظاهرية التي تردّ الفلسفة إلى أيديوجيا مصارعة النخب وتؤمن بميتافيزيقا الحرية بل الأمر أصبح في عصرنا غنياً عن مثل هذا الغطاء، فالعلماني لم يعد بحاجة إلى مهادنة النقل، بل هو يتحدّاه صراحة ويباهي بذلك تدليلاً على تحرّره من مطلقات المركزية الغيبية، والديني لم يعد بحاجة إلى مهادنة العقل بل هو يتحدّاه صراحة ويباهي بذلك تدليلاً على تحرّر من مطلقات المركزية العقلية. وحتى نفهم هذه النقلة إلى الصدام العلني فلا بد من أن نفهم علل التأليف الزوجي بين الفنون الأربعة (الفقه والتصوف من منطلق عملي والكلام والفلسفة من منطلق نظري)، الفنون التي كوّنت بتزاوجها وتصارعها معادلة الفكر خلال المرحلة العربيّة السابقة وأسستها على منهج التأويل المحقّق للتكامل بين العقل والنقل فكان نظامها على النحو الذي نذكره في ترتيبها الوارد في عملنا هذا مع اعتبارنا مدار الإشكال كلّه هو طبيعة فهم العلاقة بين: التجربة العلمية الطبيعية (أساس العقل)، والتجربة الخلقية الروحية (أساس النقل).

ومعنى ذلك أن الرهان الأساس في مرحلة الفكر الإنساني ممثلاً بالمرحلة العربية كان قد جعل علم هذه العلاقة قلب المعادلة في نسق العلوم الإسلامية خاصّة وفي كل نسق للعلوم ذي تأسيس منطقي سديد. ولذلك فإنّ هذا الترتيب هو الذي يمكّن من الوصل بين الفكر الإنساني في لحظة فكرنا النقدي من الغزالي إلى محاولات تجاوز الترميم الرباعي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) في عمل ابن تيمية وابن خلدون، والفكر الإنساني في لحظة الفكر النقدي الحديث من كنط إلى محاولات تجاوز الترميم المتمثّل في المثالية الألمانية (هلدرلن وفشته وشلنغ وهيغل) التي أتت على النقد الكنطي إتيان الترميم الرباعي عندنا في

الفكر العربي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، إتيانها على لحظة الفكر النقدي عند الغزالي[٣].

فزوج صنفي العلوم (أي الفقه والتصوّف: الضابطين لعلاقات البشر بعضهم ببعض في معاملاتهم مع العالم الطبيعي والحيوي والإنساني وما يعتقدونه مصدراً له)، المتقدّمين على قلب المعادلة أعني على تحديد طبيعة العلاقة بين تجربة الحس الظاهر (العلوم بالمعنى العادي أو علوم قوانين الموجودات العينية في العالم الطبيعي والحيوي والإنساني)، وتجربة الحسّ الباطن (العلوم الإنسانية عامّة أو علم قوانين إدراك الموجودات في الوعي الإنساني وقوانين المواقف منها)، وزوج صنفي العلوم المتأخّرين عن هذا القلب (أي الإلهيات الفلسفية أو ما بعد تجربة الحسّ الظاهر والإلهيات الكلامية أو ما بعد تجربة الحس الباطن)، يعود مرجعها أربعتها إلى علم هذه العلاقة الوسطى بين الحس الظاهر والحس الباطن[٤] إما لتأسيسها بتوسطهما لكونهما بداية كل معرفة فلسفيّة كانت أو دينية أو لتأسيس نماذجها التحليلية والتأويلية بتوسطهما لكونهما معين كل تمثيل للعلاقات بين الموجودات غير القابلة للإدراك الحسي ظاهرياً كان أو باطنياً، لذلك فلا بد من أن نفهم أهمية التناظر الموجود بين:

---

(٣) وهذا التماثل ليس تماثلاً شكلياً بل هو تماثل جوهري وخاصةً بما فيه من ترتيب، فالترميم في الحالتين جاء بعد النقد، وكتابنا **المثالية الألمانية** الذي نترجمه موضوعه الترميم بعد النقد الكنطي في **المثالية الألمانية** نكوصاً يأتي على النقد الكنطي بإلغاء الحدّ الكنطي من طموحات العقل (الشيء في ذاته) وما ينبني عليه من استعمال مسلماته العملية، لكن الفيلسوفين العربيين اللذين تهتمّ بهما الموازنة يأتيان بعد الترميم في الميتافيزيقا العربية بحيث إننا لا نجد من نقارن بينه وبينهما إلا إذا بحثنا في من تجاوز المثالية الألمانية في الفلسفة المعاصرة، وهو القصد من قولنا إن فيلسوفينا متقدّمين في العلاج حتى على المثالية لألمانية.

(٤) وأعجب ما في الأمر هو أنّ هذا القلب المحدّد لعلاقة التجربتين الحسية والذوقية ممارسة وتنظيراً هو جوهر القرآن الكريم وعلمه هو التفسير وهو علم الآيات بإطلاق الآيات الواصلة بين العالمين المفترضين وراء هذين الإدراكين. فيكون التفسير بذلك جوهر العلم التأويلي بإطلاق ولكن بمعنى يرفض التأويل بمعنى إعادة ما يظنّ مجازياً إلى ما يظن حقيقياً؛ إذ لا حقيقة وراء الرموز القرآنية إليها القرآن بصورة تجعل المرجع هو الحقائق التي يدركها علم الشاهد بل العكس هو المقصود: فكل علم للشاهد يعلم حدوده لكونه يقاس بعلم الغائب اللامتناهي حداً لا يبلغ إليه وذلك هو معنى الإيمان بالغيب الذي من جنس ما قيل فيه «لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر» ومن ثَمّ فهو مرتع الحرية الفكرية والروحية المطلقة كل بحسب ما له من خيال خلّاق يمكن من التحرّر ممّا يسمى عالم الواقع الذي هو في الحقيقة عالم الوهم المعتاد.

علاقة العلمين الأولين أحدهما بالآخر (الفقه والتصوّف)، والصدام بينهما علّته إشكالية القطب الذي يدّعي لنفسه علماً ذوقياً بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الروحيّة فيلغي شرط الحاجة إلى الإيمان: الفرق بين الشهادة والغيب.

وعلاقة العلمين الأخيرين أحدهما بالآخر (الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية)، والصدام بينهما علته إشكالية الفيلسوف الرئيس الذي يدّعي لنفسه علماً عقلياً بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الحسية فيلغي شرط الحاجة إلى التحقّق التجريبي: الفرق بين التناهي واللاتناهي.

وكيف تستند هذه الفنون جميعاً وما بين أزواجها من علاقات إلى العلاقة الوسطى بين نوعي الإدراك الحسي والإدراك الذوقي (أصول تجربة الحسّ الظاهر وأصول تجربة الحس الباطن) بالصورة التي نصف في كلامنا عن هذا الترتيب، فمن الأزواج الأربعة تأتي دعوى الحاجة إلى المؤوّل المطلق أو الإمام الذي يدّعي لنفسه إرث العصمة ونيابة النبي في الجمع بين العلم والعمل وبين القانون والشرع وما نتج عن ذلك من إفقاد للإنسان العربي والمسلم لمعاني الإنسانية بلغة ابن خلدون[٥]؛ إذ واصل سعي ابن تيمية في تحريره ممّا تولد عن تحديد هاتين العلاقتين فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلمين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين:

فالصنفان الأوّلان من الفنون يتأسّسان على علاقة التجربتين إحداهما بالأخرى لبناء ما يسلّم بكونه استعمالاً عملياً وشرعياً، لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم حياة البشر في وظيفة استعمار الإنسان في الأرض بشروطه القانونية والخلقية.

والصنفان الأخيران من الفنون يتأسّسان على علاقة التجربتين كذلك، لبناء ما يسلّم بكونه استعمالاً نظريّاً وعقديّاً لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم

(٥) انظر بخصوص مفهوم «فقدان معاني الإنسانية» بسبب العسف والعنف في التربية والسياسة، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة**، الباب ٦، الفصل ٤٠ بعنوان «في أنّ الشدة على المتعلّمين مضرّة بهم،» ص ٤٦٣-٤٦٤.

حياة البشر في وظيفة استخلاف الإنسان في الأرض بشروطه التقنية والروحية.

أما الصنف الخامس منها والمؤسّس لها جميعاً أعني تفسير القرآن الكريم[٦] فهو أصل الزوجين العمليين (الفقه والتصوّف)، والزوجين النظريين (الكلام والفلسفة). ومن ثَمّ فهو علم العلاقة بين التجربتين الحسية (آيات الآفاق) والذوقية (آيات الأنفس)، وكل ثورة في فهم هذه العلاقة مصدر لميتافيزيقا وميتاتاريخ جديدين.

لذلك ففرضية عملنا هذا تجعل فهم هذا الصنف الخامس أصل الموقف النقدي من الإلهيات الفلسفية، الموقف الذي يجعل الفكر العربي يتجاوز الميتافيزيقا بمراحلها المقولية الأربع قديمها وحديثها لكونه يمكّن من التعالي على كل ميتافيزيقا، فيفتح الباب على اكتشاف نظرية الرمز العامة أو الوسيمات (السيميوتكس) مصدر كل وظائف الفكر الإنساني التي يعرف بها القرآن الكريم الإنسان من حيث هو القادر على التسمية والبيان فيؤسّس لتوظيفاتها السياسية والروحية في مجالي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها[٧]. والمراحل المقولية كما يمكن تلخيصها تعود إلى المراحل الآتية:

١ ـ مرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لصفات

---

(٦) من عجائب هذا الصنف أنّه الأول والآخر والأوسط في آن، فهو الأوّل لأنّ كل انطلاق في الحسّين مداره تأويل لما يردّ إلى الإدراك ولما يصدر عنه وهو الآخر لأنّ الغاية هي طلب التأويل المحقّق للقدر الممكن من التطابق بين الحسّين. لكنّه هو الوسط لأنّ كلّ مشكل التأويل هو هذا التمنّع الذي يجعل الظاهر والباطن عصيين على التطابق لكونه جوهر الترميز أو مفهوم الآية أي إن الظاهر من حيث هو حضور الرمز المادي فيه شيء من الطرد نحو ما يتعالى عليه، يدفعك إليه دفعاً من دون أن يتضمّن معايير الحكم بحصول المطابقة بل هو لا يتضمّن إلاّ ما يحول دونها والتحقّق النهائي، وهو ما يولّد دوار الوعي في صراعه مع دوران التأويل ليس بالمعنى الفاسد للمقابلة بين الحقيقة والمجاز بل بالمعنى السليم الذي يعني أن الرمز محيل دائماً إلى ما يتعالى على تعينه المادي. وذلك هو جوهر التفسير أو أصل كل الأصول في المعرفة والوجود في آن.

(٧) فكل سلطان سياسي جامع حتماً بين وظائف يمكن أن نرمز إليها بفرعون دلالة على أدوات السلطان الفعلية، ووظائف يمكن أن نرمز إليها بهامان دلالة على أدوات السلطان الرمزية، وهي في الجوهر دينية بمعاني تجمع بين الدين الصادق عند صدق المؤمن والدين الكاذب عند كذب المنافق.

الموضوع استناداً إلى التجربة الحسية الظاهرة: وهي المقولات العشر التقليدية بمعناها الموروث عن أرسطو وتمثّل أولى مراحل التحديد المقولي للمفهومات الأساسية في الفكر الإنساني.

٢ ـ **ومرحلة محاولات نقدها لتجاوزها**: وهي محاولات بدأت بالسعي إلى اختصارها وصولاً إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات المتعالية أو لخصائص اللغة الفلسفية، وهذه أولى مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الموضوعي والتطوّر الدائم في أصول العلم الإنساني الموضوعية.

٣ ـ **ومرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لأفعال الذات** ممثّلة بالحكم استناداً إلى التجربة الحسية الباطنة: وهي المقولات الاثنتي عشرة بمعناها الحديث الموروث عن كنط، وهذا هو المدخل الثاني لمعادلة الحقيقة، فإذا كان العلم الصادق هو مطابقة ما في الذهن لما في العين فإنّ المدخل الأرسطي يجعل ما في العين منطلقه لتحديد ما في الذهن والمدخل الكنطي يعكس فيجعل ما في الذهن منطلقه لتحديد ما في العين.

٤ ـ **ومحاولات نقدها لتجاوزها**: وهي محاولات بدأت بإدخال الصيرورة عليها وصولاً إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات الجمعية التاريخية أو لخصائص الرمز عامة، وهذه ثانية مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الذاتي والتطوّر الدائم في أصول العلم الإنساني الذاتية.

٥ ـ **والمرحلة الأخيرة هي التي تكتشف سذاجة الحلّين المقولين السابقين**، والنقدين المرممين لهما من خلال فهم عدم كفاية أي محاولة تسعى إلى ردّ الوجود إلى الإدراك ومن ثَمّ تنسيب المعرفة العقلية التي لم تعدّ علم الأشياء على ما عليه بل علمها على ما يناسب العقل الإنساني المدرك لحدوده ومن ثَمّ المؤمن بالغيب ممثّلاً لطور ما وراء العقل. فيتمّ اكتشاف الطبيعة الحقيقة للرمز أو لما وصفه القرآن الكريم بالبيان والقدرة على التسمية أعني القدرة على إدراك مدلول الآية العام بحيث يصبح الوجود كلّه آيات دالة على خالقها وعلى منزلة الإنسان في الوجود بوصفه مستعمراً في الأرض ومستخلفاً فيها[٨].

---

(٨) راجع لمزيد توضيح المقصود بالآية بديلاً من المقولة أبو يعرب المرزوقي سهمه في =

وذلك هو التعالي على كل ميتافيزيقا التعالي الذي يحرّر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد. وسرّ هذا التحرير يكمن في نظرية الآية أو نظرية الرمز عامة بديلاً من أصناف المقولات كلها، ومن ثَمّ في المنطق السويّ لتحديد رؤى في الحقيقة والوجود لا تكون إلا نقدية اجتهادية لا وثوقية ميتافيزيقية. فتكون المرحلتان النقديتان الواصلتان بين المقولات ونظرية اللسان خاصة والرمز عامّة ذات صلة أكيدة بما يمكن أن يكون توقاً إلى إدراك معنى الآية القرآنية التي هي معنى الموجود المحيل دائماً على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الموجودات وعلى أصل هذا النظام. فكل الموجود نظام من الآيات أو من الكلمات الربانية، والقرآن آية الآيات الوجودية والكلمات الربانية، ومن ثَمّ ففيه نظام تأويلها بمعنى محاولة فهمها فهماً لا يقابل بين حقيقة ومجاز لأنّ معاني الوجود المدرَك للإنسان أو الشاهد من الوجود ليست مجازاً، بل هي آيات محيلة بالجوهر إلى ما هي آيات منه أعني إلى ما فيه من غيب جاذب بصورة أبديّة وداعٍ إلى التعالي الدائم.

لكنّ هذا الاشرئبات الدائم الذي هو عين بنية الإدراك الإنساني غافله ومترويه يتلوّن بألوان يحدّدها السياق الثقافي باعتباره مناخاً يوجّه الالتفات العقلي بما يفرضه عليه من ترتيب لهمومه وأولياته، لكأنّه مجال مغناطيسي له تيارات أو مسارات قوّة هي توجّهات الفكر الباحث عن الحقيقة والخير والجمال والجلال ومعاني الوجود تسمية لها وبياناً عنها، ذلك أنّ تأسيس العلوم وترتيبها ليسا بالأمرين المقصورين على شروط معرفية (منطقية وإبستيمولوجية) بالرغم من أهميتها، إنها من دون شكّ المحدّد الداخلي للتأسيس، لكنّ الشروط الثقافية (توظيفات المعرفة وعلم اجتماعها) هي التي تهيّء الجماعة العلميّة لتحقيق الانتقال من الجدل حول بناء العلم ووظائفه إلى بناء العلم نفسه باعتباره عبادة في ذاته وفي ما يؤدّيه من وظائف لتيسير استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. ولا يكون ذلك كذلك إلا بتجاوز التوظيف الغفل المبرّر بالحاجة المباشرة إلى التوظيف ذي السند النظري المؤسّس عقلياً والمبرّر دينياً. ولا يمكن لأمّة أن تسهم

= المحاورة بينه وبين الأستاذ حسن حنفي بعنوان: **النظر والعمل** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣).

بحق في المعرفة العلمية ما لم تتحقّق فيها هذه النقلة التي هي بداية التأسيس الفعلي للفكر العليم بمعاني المعرفة العبادة ليس بمجردها فحسب بل به وبمطبقها. وحتى نستخرج هذين الضربين من الشروط لا بد من أن نقارن بين تجربتين معلومتين للجميع:

إحداهما يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر اليوناني ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام اقتناصاً للغرض المميّز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم الطبيعي الانتقال منه إلى التأسيس الأفلاطوني الأرسطي له بعلم ما بعد الطبيعة (علم الفلسفة الأولى والإلهيات الفلسفية)، لأنّ كل ما أتى بعدها لم يكن إلا ثمرتها التي لم تسطع الثقافة اليونانية تجاوزها، بل هي تردّت في الغاية كما آل إليها أمرها في العصر القديم المتأخِّر الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية.

والثانية يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر العربي الإسلامي، ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام للغرض المميّز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم التاريخي الانتقال منه إلى التأسيس التيمي الخلدوني له بعلم ما بعد التاريخ (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني)، لكنّها تجربة بقيت بتراء في الحضارة العربية الإسلامية لأنّ ما أتى بعدها كان عصر الانحطاط ويمكن أن نعتبرها قد تواصلت في الغرب الذي ورث الحضارتين العربية واليونانية.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف ـ المؤسّس الرمز ـ في هاتين التجربتين التأسيسيتين مضاعف في حالتي اليونان والعرب. فنسبة أفلاطون وأرسطو إلى الشروع في تأسيس العلوم الطبيعية، التأسيس الفلسفي المتين هي عينها نسبة ابن تيمية وابن خلدون إلى الشروع في تأسيس العلوم الإنسانية التأسيس الفلسفي المتين. وإذا كان التأسيس الأول له فضل البداية المطلقة لأنّ ما تقدّم عليه لم يكن تأسيساً فلسفياً متيناً بل كان محاولات مشتتة نحو هذا الهدف، فإنّ التأسيس الثاني له فضلان **أولهما** أنّه تمكّن من التخلّص ممّا يحول دون تأسيس العلوم الإنسانية في تأسيس العلوم الطبيعية، أعني الظنّ أنّ منهج هذه مطلق (المنهج التحليلي المنطقي

الرياضي) وليس يحتمل منهجاً آخر موازياً له، بل ومؤسِّساً له في الغاية (المنهج التأويلي التاريخي اللساني)، بتنسيبه وبيان حدود الضرورة في الوجود لإبقاء مكان للحرية وحدود الحرية لإبقاء إمكان علمها وفضل التأسيس الفعلي الموجِب لهذا الصنف الثاني من العلوم الذي هو أعمّ من تلك العلوم.

فالطبيعة نفسها، من حيث جعلها معلومة للإنسان الذي يتعامل معها، جزء من الممارسات الإنسانيّة التي تسعى إلى موقف معيّن هو موقف المعرفة العلميّة بمحاولة التجرّد من الذاتية ما أمكن التجرّد. وهذا الموقف لا بدّ من قراءة دلالته الهرمينوطيقية وخاصّةً دلالة حصوله في لحظة من لحظات تاريخ الحضارات الإنسانية، وهذه الإشكالية جزء من إشكاليات العلوم الإنسانية التي تفهمنا شروط بلوغ التجربة الإنسانية إلى مثل هذا الموقف فتصبح العلوم الطبيعية ممكنةً، ومجرد تأسيسها المتقدّم على تأسيس العلوم الإنسانيّة دليل على أنّه أبسط منه ومن ثَمّ فهو شرط فيه لكنّه شرط مشروط بتجاوزه إلى ما هو أكثر منه تعقيداً، ولعلّ الدليل القاطع هو أنّ إشكالية تأسيس العلوم الإنسانية لا يزال إلى الآن بحاجة إلى التجويد وإشكالية تنسيب تأسيس العلوم الطبيعية هو بدوره لا يزال مطروحاً، فيكون الفكر الإنساني عامةً ومن دون تحديده بنسبته إلى أمّة بعينها أو إلى ثقافة بعينها قد مرّ بمرحلتين أساسيتين، وذلك قبل العودة إليهما لجعلهما تصبحان استراتيجية واعية لعمل الفكر في الحضارة الغربية الحديثة:

أولاهما يونانية ونرمز إليها بأرسطو لكونه ممثّلها الأبرز.

والثانية عربية ونرمز إليها بابن خلدون لكونه ممثلها الأبرز.

وأولاهما كان همّها تأسيس علوم الطبيعة وأداتها (المنطق والرياضيات)، وأصلها (ما بعد الطبيعة أو علم الوجود). **والثانية** كان همّها تأسيس علوم الإنسان وأداتها (التاريخ واللسانيات) وأصلها (ما بعد التاريخ أو علم العمران). وبعد هاتين المحاولتين لم يبق للفكر الإنساني من مهام إلا استكمال هذين الحلمين بتحقيقهما الفعلي، الحلمين اللذين لم يكن ما تمّ منهما في الحضارتين اليونانية والعربية إلا التباشير والإرهاصات الأولى. ولعل أعسر إشكال هو ما بقي على الإنسان تحقيقه: حسم الخلاف بين

المنهجيتين المناسبتين لضربي المعرفة التحليلية الساعية إلى التفسير باقترانات السببية والمعرفة التأويليّة الساعية إلى الفهم بأواصر الحرية. وقد بيّنا في المقالة الثانية ما يوجد من توازٍ واضح بين الشروط العملية والثقافية التي تمثّل أرضيّة المسألة المعرفية في الحالتين العربية واليونانية.

لذلك فلن نطيل الكلام عنها هنا، يكفي أن نذكر بأنّ الصراع بين الفلاسفة والسفسطائيين في المرحلة اليونانية لم يكن معرفياً فحسب، بل كان يجري على أرضية عملية بوجهيها السياسي الاقتصادي وبمناخيها الثقافي والتربوي أرضية كان رهانها الحقيقي وراء الرهان المعرفي الخيارات المعبّرة عن رؤية للوجود رؤية مدارها منزلة الإنسان ودوره فيه وصلته بما يتعالى على وجوده التاريخي والدنيوي[٩]. كان صراعاً بين توجهين ثقافيين وتصوّرين للوجود عامة ولدور الإنسان فيه خاصة كلاهما يؤسّس لشرعية توجّهه معرفياً (طبيعة المعرفة النظرية ومداها) وخلقياً (طبيعة المعرفة العملية ومداها)، وما يترتّب عليهما في التربية والسياسة اللذين يركز أفلاطون وأرسطو عليهما في ردّهما على السفسطائية. لكنّ هذا الصراع الذي لم نر منه إلا ترجمته الفلسفية وبرواية أحد طرفيه هي رواية الفلاسفة لم تتبيّن خصائص معالمه ولا أطرافه كما تبيّنت خصائص معالم الصراع المناظر وأطرافه في الحضارة العربية، فالصراع على رؤية الوجود ودور الإنسان فيه نظرياً وعملياً الصراع الذي عرفته الحضارة العربية والذي كان سياق المسألة المعرفيّة في النظر والعمل على حدّ سواء قابل للتحديد الدقيق كما تبيّن في مشروع الإصلاح النقدي الذي نسبناه إلى الغزالي وحاولنا استخراج مقوماته:

- فمقومات مستواه النظري استخرجناها من كتاب **تهافت الفلاسفة**.

- ومقومات مستواه العملي استخرجناها من كتاب **فضائح الباطنية**.

---

(٩) ولعلّ أفضل وصف لهذا الصراع بهذا المعنى المقابل بين الدهرية والتدين المتجاوز للحياة الدنيا والضرورة الطبيعية هو ما نجده في المقالة العاشرة من كتاب **الشرائع** (النواميس) لأفلاطون. ففيه نصادف الكلام نفسه الذي يشدّد عليه الغزالي في **تهافت الفلاسفة** وهو أن رؤى الإنسانية الوجودية لمنزلته في الحياة، ولمنطق مسار الكون متردّدة بين حدين لا ثالث لهما هما: الدهرية والدين المؤمن بوجود عنايةٍ إلهية رمزها النظام والعقل في الوجود الطبيعي والتاريخي.

وحقيقته أنه صراع حول رؤية الوجود ومنزلة الإنسان فيه كذلك، وما يترتّب عليهما في حياة الجماعة سياسياً واقتصادياً وتربوياً وثقافياً. لكنّ العلاقة بين الفلسفي وغير الفلسفي بالمعنى التقليدي (ويصعب أن نسِمَه بكونه سفسطائياً قيساً على نظيره عند اليونان)، انقلبت فأصبح الفلسفي منه وكأنّه ممثّل لحقيقة الموقف السفسطائي في غاية تحقّقه وأصبح غير الفلسفي، أي الديني، في هذه الحالة وكأنّه ممثّل لحقيقة الموقف الفلسفي في غاية تحقّقه إذا أخذناهما بمعيار المقابلة الأفلاطونية الأرسطية بينهما، فموقف الفلاسفة بزعمه العلم المطلق بالأشياء على ما هي عليه، تبين في الغاية مجرّد إطلاق لموقف السفسطة وموقف السفسطة بتنسيبه العلم بالأشياء ونفي علمها بالعقل على ما هي عليه تبيّن في الغاية مجرّد إطلاق لموقف الدين. ولعلّ أعصى المعضلات عن الفهم في فكرنا هي هذا الانقلاب الذي أدرك فيه الإنسان أنّ إلهيات الفلاسفة التي تطلق علم العقل هي في الحقيقة تطبيق حرفي لمبدأ الفكر السفسطائي عند إطلاقه وإهمال التنسيب، جعلاً للإنسان مقياس كل شيء: وهذه المعضلة هي كيف صار الفكر الفلسفي ممثّلاً لأهداف الموقف السفسطائي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان مقياس كل شيء من دون التنسيب) والفكر الديني ممثلاً لأهداف الموقف الفلسفي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان يدرك أنّ الحقيقة تتجاوز جعله نفسه معيار كل شيء فيحصل التنسيب)[١٠]؟

ذلك أنّه من البين أن طبيعة المقابلة بين النظري والعملي تتحدّد إمّا من منظور نظري يجعل النظر مرجع العمل، أو من منظور علمي يجعل العمل مرجع النظر، ويبقى فعل المقابلة مجهول الطبيعة: فلا هو نظري

---

(١٠) ليس الجواب يسيراً، فهو يقتضي تعيين المعنى المقصود بهذا الانقلاب لئلاّ يؤخذ بصورة مبهمة، ليس القصد أن نهجو الفكر الفلسفي بالوصف السفسطائي ونمدح الفكر الديني بالوصف الفلسفي، بل القصد هو أن إطلاق المعرفة العقليّة لتجنّب الأخلاق السفسطائية كان في حقيقته إطلاقاً للموقف السفسطائي جعلاً للإنسان مقياس كل شيء، وتنسيب المعرفة الفلسفية لتجنب هذا الإطلاق كان في حقيقته التحرّر الفعلي من الموقف السفسطائي. وأذكر أني لما كنت شاباً في بداية دراستي لأفلاطون كنت أعجب من أن سقراط في حجاجه يبدو لي سيد السفسطائيين بخلاف ما يظن الكثير، لكني لم أفهم هذا الإحساس إلا لاحقاً لم فهمت حجج الفكر الديني في نقده للفكر الفلسفي: العلة هي أن الفكر الفلسفي بإطلاقه قدرات العقل جعل الإنسان مقياس كل شيء، وذلك هو جوهر الحجاج السقراطي.

ولا هو عملي بل هو أصل الصنفين، لذلك فإنّه يحقّ لنا أن نسأل عن طبيعة الفعل الذي يقابل بين المدخلين ما هي إذا لم تكن نظريةً ولا عملية، ووضع هذا السؤال على هذا النحو من الوضع هو المدخل إلى فهم مدار الصراع بين الفنون النظرية والفنون العملية، صراعها الذي صار صريحاً في حضارتنا خلال محاولة تأسيس علوم العمل تأسيساً مخالفاً لما اعتاده الفلاسفة استمداداً للشرائع من الطبائع (وهو صراع لا تخلو منه حضارة بدرجات مختلفة من العلن والخفاء إلى أن بات رهان الفكر الإنساني الحديث في المثالية الألمانية)؛ إذ كلتاهما تسعى إلى أن تقدم نفسها بصفة المرجعية للتي تقابلها بخطاب هو في حقيقته راجع إليها:

فعندما يقدّم الفن النظري نفسه بصفة المرجعية فإنّه يستند إلى حجّة مفادها أن فعل العقل الإنساني حتى العملي ذاته يقتضي أن يتقدّم عليه الهمّ العلمي حتى يكون عملاً على علم. فحتّى لو كان العمل من أجل العمل مثل الألعاب الترفيهية التي ليس الهدف منها المعرفة بل ملء الوقت الخالي بما يشغل الفكر رياضةً عقلية فإنّه لا بدّ من أن يستند إلى علم حتّى يحقّق ما أهل لأجله.

وعندما يقدّم الفن العملي نفسه بصفة المرجعيّة فإنه يستند إلى حجّة مفادها أنّ النظر ذاته يقتضي أن يتقدّم فيه الهمّ العملي ليكون العلم ذا غاية حتى لو كانت هذه الغاية نظريّةً أعني الفهم من أجل الفهم أو العلم من أجل العلم لأن النظر هو بدوره عمل؛ إذ يعدّ الفهم والعلم في تلك الحالة جوهر العمل الخلقي والروحي الأسمى.

وبذلك فالمقابلة بين النظر والعمل ليست بالإطلاق الذي يقدّم عادة، فشكلياً هي مقابلة بين الصفتين الغالبتين على موضوعيهما الطبيعي والتاريخي أعني بين الضرورة في الطبائع والحرية في الشرائع (سواء كانت وضعيةً أو منزلة أعني كل ما لا ينسب إلى الطبائع من أفعال الإنسان). إنها مقابلة بين الانغماس في الأعيان بمقتضى قانون الطبيعة والتعالي عليها بمقتضى قانون التاريخ ومن ثَمّ فهي ترجع إلى العلاقة بين شرطي الفعل الإنساني ووجهيه المتلازمين:

شرط الدافع العملي حتى لو كان هدف الفعل الإنساني نظرياً خالصاً كالحال في مثال المعرفة العلمية طبيعيةً كانت أو إنسانية.

وشرط الخطة النظرية حتى لو كان هدف الفعل الإنساني عمليّاً خالصاً كالحال في مثال السلوك الخلقي فقهياً كان أو صوفياً.

لذلك فهذا التقابل لم يتحدّد تحدّده الموضوعي إلا بفهم معادلة العلاقات التي تصل بين الفنون التي تجلّى فيها هذا الصراع بين الفنّين العمليين، أعني فنّي التصوّف والفقه، وذلك هو الصراع في العمل والشرع، كما تجلّى فيها الصراع بين الفنيين النظريين أعني فنّي الفلسفة والكلام، وذلك هو الصراع في النظر والعقد، وكان لطرفي الصراع في العمل والشرع مترتّبات في النظر والعقد كما كان لطرفي الصراع في النظر والعقد مترتّبات في العمل والشرع. وكلّ طرف من هذه الأطراف الأربعة يتقاسمه صفّان معيار الفصل بينهما من طبيعة عملية ومداره أصل شرعيّة الحكم في الجماعة، وهما كما بيّنّا معالمهما:

- **الصف السني** وأصل الشرعية فيه هو شورى الجماعة واجتهادها في إدارة أمرها.

- والصف الشيعي وأصل الشرعية فيه هو الحق الإلهي وعلم الإمام المعصوم.

وبذلك فقد انقسم الفقه إلى فقهين، والتصوف إلى تصوّفين، والكلام إلى كلامين، والفلسفة إلى فلسفتين. وبين هذه الأجزاء دارت المعارك الفكرية والفعلية خلال تاريخ فكرنا، فحدّدت المناخ الذي وجّه كل خياراته فكان منطلق الفلسفة النقديّة في حضارتنا ومثله كان المناخ الذي أدّى إلى الفلسفة النّقدية في كلّ حضارة أخرى عامّة، وفي الحضارة التي نوازن بينها وبين حضارتنا خاصة. وإذاً، فما نتكلم عنه هنا بنية كونية وليس خصوصية عربية إسلامية:

فقه وتصوّف وكلام وفلسفة أساسها الزعم بقدرة العقل على علم الأشياء على ما هي عليه بعلم مطلق سواء كان عقلياً أو ذوقياً.

وفقه وتصوّف وكلام وفلسفة أساسها الوعي بامتناع الزعم بعلم الأشياء، بل الاجتهاد لعلمها العلم الممكن للإنسان، أعني بعلم محدود سواء كان عقلياً أو ذوقياً للإيمان بالغيب المحجوب.

الفصل الثامن

منازل العلوم الغائية وكيف تحدّد المناخ الثقافي أرضية للوضعية الإبستيمولوجية

والنتيجة هي أن هذه الفنون يوجد وراءها عامل قسمة أعمق هو المحدِّد للمناخ الثقافي الذي وجه تحديد الوضعية الإبستيمولوجية. وهذا العامل نحدّده باعتباره أصل معيار القسمة التي حصلت في العصر الأول للفكر العربي القسمة المشدودة بين موقفين من الفلسفة والدين متقابلين هما موقفا السنّة والباطنية. وهو كذلك أصل معيار القسمة التي من جنسها في الوضعية العربية الحالية جمعاً بين هذا التقابل القديم والسنّة والباطنية، التقابل الذي بعث من جديد والتقابل الجديد بين الحركات الدينية والحركات العلمانية، وهو ما زاد المناخ تعقيداً؛ إذ ضاعف التقابلات الصراعية. وهدفنا في هذه المحاولة فهم هذا المناخ وما ترتب عليه من إعاقة للإبداع: فقد عادت الأمة في مستوى الفكر إلى ما يشبه الصراعات القبلية في مستوى حياة الجاهلية، أعني فوضى الصراع والاقتتال الدائمين.

ذلك أنّ الفقه والتصوّف والكلام والفلسفة تنقسم اليوم قسمة مجانسة لقسمتها في الوضعية العربية الأولى وإن بتلوين جديد هو تلوين المقابلة وخاصةً في المغرب العربي (لكن هذا النموذج الفصامي بدأ ينتشر في بلاد العرب الأخرى) بين الدولة التي تدّعي الاستناد إلى المرجعيّة الدينية بالإيجاب والمرجعيّة الفلسفية بالسلب (الدولة في الإسلام السنّي الدولة

التي بيدها المعارضة والشعب)، والدولة التي تدّعي الاستناد إلى المرجعية الدينية بالسلب والمرجعية الفلسفية بالإيجاب (الدولة في العلمانية اليعقوبية التي بيدها الحكم والنخب المتأوربة).

وليس هذا التحديد شرطاً في الوصف الفلسفي للسياق الثقافي الذي يفهمنا علل الخيار النقدي الذي غلب في النهاية على التسنن، وعلل الخيار الدغمائي الذي غلب على التشيع في الحقبة الأولى، ثم عللهما في الغلبة على التسنن والعلمانية بالمقابلة نفسها والصفات الموقفية في الحقبة الثانية، ليس هو كذلك فحسب، بل هو المحدّد الأول والأخير لحلول المسألة النظرية والعملية وما آلت إليه من تحييد متبادل لعله هو سر توقف الإبداع لدى أصحاب الموقفين في الحالين السابقة والحالية، ومن ثَمّ علّة الانحطاط وسطياً وعلّة تواصله حديثاً، لذلك فهو جسر الوصل بين الوضعيتين الثقافيتين اللتين تقدّمتا على عصر الانحطاط من تاريخنا واللتين تلتاه أعني عصر النهضة المتواصل حالياً، وذلك للموقفين على حد سواء، والمطلوب هو تحقيق الهدفين الآتيين:

الأول هو بيان أثر ما وصفنا في المسألة السابقة على تأسيس العلاقة بين زوجي كل فن من الفنون التي أحصينا وعلى مسارها مع تعريف جديد لها وتصنيف مؤسِّس على ترتيبها في إسهام بعضها بعضاً تكويناً وتكوناً.

والثاني هو محاولة لفهم علل التجمّد الذي حصل في فكرنا الكلاسيكي، وصلته بالمعركة الفلسفية والكلامية وتوظيفهما في الصراع العقدي بديلاً من الدين الإسلامي مع الخطأ القاتل الذي وقع فيه الإسلاميون؛ إذ قبلوا ترك الفلسفة وعلومها لغيرهم وتكرار ما حصل في تجربة اللقاء الأوّل مع الفكر الفلسفي.

ومن هنا الحاجة إلى علاج المشكلين الآتيين كلاً بمعزل عن الآخر، ثمّ أثر كلا التأسيسين أحدهما في الآخر لكي نصف معادلة الفكر العربي الإسلامي في لحظته الراهنة من منطلق غاية العلاقة باللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية القديمة وبداية اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية الحديثة. وبذلك تتحقّق الغاية من الموازنة بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية في عصريها أعني عصر صلتها بالفلسفة اليونانية القديمة وعصر صلتها بالفلسفة الغربية الحديثة عامّة والمثالية الألمانية خاصّة:

١ ـ ضرورة تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعيّة العقليّة من منطلق متحرّر من الموروث الفلسفي الذي يغفل دور الثورة التي حصلت بفضل نزول القرآن الكريم[١].

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صريح العقل أو المنطق[٢]بنقد مابعده الميتافزيقي، فاعتبار المنطق منهجاً معرفياً غير ممكن التصوّر من دون توهّم التطابق التام بين نظام التصوّرات القائمة في الأذهان ونظام الموجودات القائمة في الأعيان ومن ثَمّ وهم الأوهام الذي يتمثّل في حصر الوجود في الإدراك: المطابقة بين ما في الذهن وفي العين المشروطة في إجرائية العلاج المنطقي إذا ظنّت مطلقة تؤول إلى هذا الوهم حتماً ومن ثَمّ إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء[٣].

٢ ـ ضرورة تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعية النقلية من منطلق يأخذ بعين الاعتبار التجربة الفلسفية التي رُفضت بحجة واهية هي كونها أجنبية أو كون بعض أصحابها من الباطنية يجعلونها بديلاً من الدين.

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صحيح

---

(١) وقد لاحظت الخطأ نفسه في الكلام على الشعر العربي وتحقيب أشكاله وتطوراته من دون اعتبار لما حصل فيه بعد نزول القرآن، وإذا ما استثنينا ملاحظة ابن خلدون حول دور القرآن في التغير الأسلوبي الذي طرأ على الشعر العربي يكاد يكون تاريخ الشعر العربي خلواً من الكلام على دور القرآن فيه، انظر في ذلك كتابنا: **في الشعر المطلق والإعجاز القرآني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٢) أو شكل العلم الخالص: والمقصود بصريح ليس ضد المضمر أو غير المعلن بل المقصود شكل العلم الخالص من كل مضمون، ومن ثَمّ فالشكل الخالص ليس الشكل الذي أفرغ من مضمونه بل هو الشكل ذاته السابق على صبّ المضمون فيه. وهذا الشكل له قوانينه التي تجعله الشكل الممكن الذي لا يفترض وضعاً لمضمون معين موجوداً، وعندما ينطبق على مضمون معين موجود يصبح علماً.

(٣) لكن هذا الحكم يمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف السفسطائي إذا كان القصد منه أن الوجود منحصر في الإدراك ومن ثَمّ تصبح الفلسفة سفسطائيةً بالجوهر، ويمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف النقدي إذا كان القصد أن العقل مقياس العلم الإنساني في حدود ما يصل إليه من الوجود والتسليم بأنّ ما يتجاوز ذلك ليس معلوماً للعقل ولا لغير العقل لأنّ العقل هو مقياس كل شيء بالنسبة إلى الإنسان في المجال المعرفي، وفي ذلك إيقاف لزعم المعرفة الذوقية أنّها تتجاوز علم الشاهد إلى علم الغيب: لعلّ الذوق يمدّ صاحبه باليقين في حين أنّ العقل لا يمدّه به. لكن ذلك فضيلة وليس نقصاً لأن اليقين الوهمي بتجاوز الشاهد إلى الغيب ليس إلا من وسوسات المتصوّفة؛ إذ إن النبي نفسه يسلّم بأنّ الغيب محجوب على كل المخلوقات ولا يطلع عليه إلا الخالق.

النقل[٤] أو التاريخ بنقد ما بعده الميتاتاريخي. فاعتبار التاريخ منهجاً معرفياً غير ممكن من دون توهّم التطابق التام بين نظام درجات العقد المعرفية ونظام الأحداث التاريخية، ومن ثَمّ وهم الأوهام الذي يتمثّل في حصر الحدث التاريخي في الوعي به.

لكنّ الشرطين الممكنين من الجواب عن السؤالين مشروطان هما بدورهما بتحديد البنية العامة، والمقوّمات الأساسية لتأسيس المعرفة العلمية أياً كانت طبيعة موضوعها وتحديد ما تختلف به العلوم التحليلية ذات الأداة المنطقية والرياضية (شغل الفكر الفلسفي الشاغل) عن العلوم التأويلية ذات الأداة اللسانية والتاريخية (شغل الفكر الديني الشاغل). لن نطيل القول في المسألة لأنّنا بحثناها في موضع آخر[٥]. يكفي أن نذكر بالعناصر الأساسية الآتية التي هي واحدة شكلاً ومختلفة مضموناً:

ففي مثال التأسيس الأفلاطوني الأرسطي لعلوم الطبيعة ـ وهو قد جرى في مناخ حدّده الصدام بين الفلسفة وفقهها والسفسطائية وفقهها ـ تبيّن أنه لا بد من علم غاية هو علم قوانين الطبيعة وعلم مؤسّس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين العقل والوجود وعمل أداة تمكّن من القيام بهاتين المهمّتين (علم الطبيعة وتأسيسه). وهذا العلم المؤسّس هو الميتافيزيقا وفيه يكون العمل تابعاً للنظر تبعيّة التاريخ للطبيعة، ومن ثَمّ فأداته المتبوعة هي التحليل المنطقي والصوغ الرياضي لوقائع الطبيعة وأداته التابعة هي التأويل اللساني والقصّ التاريخي لما فيه من عوامل إنسانيّة.

---

(٤) أو مضمون العلم الخالص: والمقصود بصحيح المنقول ليس ضد الخبر الكاذب بل المقصود مضمون العلم من حيث هو واقعة وليس من حيث هو قص لها أو خبر عنها، ومن ثَمّ فالمضمون ليس مضمون الخبر بل وجود المخبَّر عنه ذاته، وهذا المضمون في ذاته عندما يخبر عنه قص ما، يصبح ذا شكل معين يجعله إخباراً عن المضمون. فيكون المشكل هو ما شروط الإخبار عن المضمون ليكون علمياً؟ هل تكفي فيه قوانين المنطق الصورية؟ العلم الطبيعي إخبار عن مجاري الطبيعة وعاداتها والعلم الإنساني إخبار عن مجاري التاريخ وعاداته. والمشكل هو هل يمكن ردّ صنفي المجاري والعادات إلى جنس واحد قابل لجنس واحد من المعرفة العلمية؟ أم إن التقابل بين الصنفين هو عينه التقابل بين التجربتين الحسيتين الظاهرة والباطنة؟

(٥) راجع بحثي في المقارنة بين التأسيس الأرسطي والتأسيس الخلدوني للعلم الوارد في كتابي: **فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه**، سلسلة الكوثر (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧)، الباب الأول.

وهنا يحصل الدور: أليس العلم الأداة (المنطق والرياضيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطاً في هاتين العمليتين (علم الطبيعة وتأسيسه ما بعد الطبيعي). فيكون هو بدوره بحاجة إلى تأسيس أو هو ربما عين التأسيس وكل ما عداه من ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الفلسفي ومصبه في آن؟ ثمّ أليس هو في الحقيقة متضمّناً لما بعد طبيعة مسكوت عنها هي التي باستنطاقها نكتشف أنّها تردّ في الحقيقة إلى هذا الوهم القائل إن العقل الإنساني مقياس كل شيء.

وفي مثال التأسيس التيمي الخلدوني لعلوم الإنسان ـ وهو قد جرى في مناخ الصدام بين الفلسفة وفقهها والكلام وفقهه ـ تبيّن أنّه لا بد من علم غاية هو علم قوانين التاريخ وعلم مؤسِّس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين الخبر (قصّ التاريخ) والواقعات التاريخية (حدث التاريخ) وعلم أداة تمكّن من القيام بهاتين المهمتين (علم الإنسان وتأسيسه)، وهذا العلم المؤسّس هو الميتاتاريخ. وفيه يكون النظر تابعاً للعمل تبعية الطبيعة للتاريخ، ومن ثَمّ فأداته المتبوعة هي التأويل اللساني والصوغ التاريخي لواقعات التاريخ وأداته التابعة هي المنطق والرياضيات لما فيها عوامل طبيعية.

وهنا كذلك يحصل الدور: أليس العلم الأداة (التاريخ واللسانيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطاً في هاتين العمليتين (علم الإنسان وتأسيسه ما بعد التاريخ)، فيكون هو بدوره بحاجة إلى التأسيس أو هو ربما عين التأسيس وما عداه ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الديني ومصبه في آن؟ ثمّ أليس هو في الحقيقة متضمناً لما بعد تاريخ مسكوت عنه هو الذي باستنطاقه نكتشف أنّه يردّ في الحقيقة إلى السعي إلى التحرّر من هذا الوهم القائل إنّ العقل الإنساني ليس مقياساً في أي شيء.

والدَّوْران المتوازيان يبينان أنّ جوهر الفكر الديني هو الفكر النقدي الذي يحدّ من طموح الفكر الفلسفي في سعيه إلى استتباع التجربة الباطنة للتجربة الظاهرة وذلك بما يدركه من حدوده المضمونيّة وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الباطنة. ومن ثَمّ فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم

الإنسانيّة أعني النوع الثاني من العلم الذي يقابل التفسير وترابط العلل المضطر بالفهم وترابط المعاني الحر. كما إنّ جوهر الفكر الفلسفي هو الفكر النقدي الذي يحدّ من طموح الفكر الديني في سعيه إلى استتباع التجربة الظاهرة للتجربة الباطنة، وذلك بما يدركه من حدوده الشكلية وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الظاهرة، ومن ثَمّ فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم الطبيعيّة، فتكون هذه العلاقة بين الفكرين قابلة للردّ إلى ما بين المنطق والرياضيات وما بعدهما (نموذجاً ومنهجاً للتفسير والمعرفة التحليلية) والتاريخ واللسانيات وما بعدهما (نموذجاً ومنهجاً للفهم والمعرفة التأويلية)، من علاقة متوتّرة في العلم والعمل لكون الأوّلين ممثّلين للشكل العلمي والتحليل والثانيين ممثّلين للمضمون العلمي والتأويل سواء كان العلم طبيعياً أو إنسانياً:

ـ والتحليل حركة أفقيّة بين الأشكال (صِيغة القوانين العملية) وتهدف إلى ترجمة شكل بشكل من الأبسط إلى الأعقد جيئة وذهاباً بصرف النظر عن المضمون بمقتضى قوانين معيّنة للقول العلمي.

ـ والتأويل حركة عمودية بين الشكل (عبارة القانون) والمضمون (تعيّن العبارة الوجودي) جيئة وذهاباً بينهما، وتهدف هذه الحركة إلى ترجمة مضمون إلى شكل أو شكل إلى مضمون بمقتضى حال معيّنة من التجربة[٦].

أساساً إنّ أهمّية هذه المقارنة السريعة تتمثّل في كونها تمكننا أولاً من

---

(٦) والعلم مشروط بهاتين الحركتين، ويمكن أن نعتبر الحركة **الأولى** ذات أساس منطقي رياضي و**الثانية** ذات أساس تاريخي لساني. وأساس الأساسين تصوّر معيّن للعلاقة بين **قوانين البيان** (كيف يقول الإنسان ما يدركه من الوجود) و**قوانين الوجدان** (كيف يذوق الإنسان إدراكه الوجود): والتصورات التي هذا موضوعها هي الميتافيزيقيات التي تضع نظريات المقولات. وبهذه الصورة يتبين أن العمليتين متناوبتا الحصول دائماً بل وبينهما دور: فحتى الترجمة الشكلية الخالصة بين شكلين خالصين لا يمكن أن تعدّ علماً ما لم يصبح للشكلين المترجمين مضموناً معيناً يحتكم فيه إلى ظاهرة بعينها هي مجال التطابق بين القول والمقول. ومن دون ذلك يكون البناء شكلياً خالصاً لا يختلف عن العلم الخيالي والإبداع الأدبي حتى وإن كان البناء سليماً من حيث احترامه للقوانين المنطقية. أما ما يظن قوانين منطقية ضامنة للتطابق في الترجمة الصورية الخالصة بين الأشكال والعبارات المنطقية فهي ما نسميه الميتافيزيقا وهي تصح في حالة وحيدة إذا اعتبرنا العقل مقياس كل شيء وأطلقنا إحدى لحظات علمنا فتصورناها قد بلغت إلى المطابقة المطلقة مع ما خفي عنا من قوانين الوجود التي هي دائماً من الغيب المحجوب.

فهم طبيعة الثورة التي حصلت في الفلسفة النقديّة العربية وتركيزها على المنطق (ومنه الرياضيات التي هي المنطق المتعين في الرمز)، وما بعده عند ابن تيمية وعلى التاريخ (ومنه اللسانيات التي هي التاريخ المتعين في الرمز) وما بعده عند ابن خلدون. فبالرغم من الوحدة الشكلية لتأسيس العلوم التي تغلب عليها صفة الغاية طبيعية كانت أو إنسانية أو لتأسيس[٧] العلوم التي تغلب عليها صفة الأداة[٨] فإن هذه المقارنة تمكّن من حلّ مشكل العلاقة بين تفسير العلم التحليلي وفهم العلم التأويلي أو بين التفسير والفهم في المعرفة الإنسانية بمجرّد أن تبرز النتيجة الضرورية التي تترتّب على ضرورة وجود النظام في موضوع المعرفة والأخلاق بصرف النظر عمّا نفترضه لها من أنظمة نعلمها بها أو نعلم ما يبدو لنا منها:

فمن العسير أن يسلّم المرء بأنّ قوانين الطبيعة التي أساسها الضرورة الطبيعية تقبل الردّ إلى علمنا بها، علمنا الذي يمكن أن نسلّم بأنه يردّ إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميّز الخيال العلمي فيها عن العلم الخيالي إلا مقدار ما فيه من تطابق مع تجربة الحس المعرفي.

ومن العسير كذلك أن يسلّم المرء بأنّ قوانين التاريخ التي أساسها الحرية الخلقية تقبل الردّ إلى معتقداتنا حولها، معتقداتنا التي نسلّم بأنها

(٧) لكنّها تؤدّي كذلك وظيفة الأداة في العلوم الثانية إمّا لكونها بتوسط تطبيقاتها التقنية تجعل العلوم الأدوات أقدر على تحقيق وظيفتها الأداتية (مثلاً الحواسيب بالرغم من كونها تابعةً للمنطق والرياضيات فإنّها مشروطة بعلم طبيعة المواد وقوانينها)، أو لكونها بتوسّط علمها للجهاز المعرفي الإنساني تساعد هذه العلوم الأدوات في فهم آليات فعلها ومن ثمّ تنميها (علم نفس المعرفة وعلم الجهاز الدماغي والعصبي من شروط التقدّم في تنمية العلوم المنطقية والرياضية أو على الأقل في تيسير تعليمها).

(٨) لكنّها تعتبر علوماً مطلوبة لذاتها كذلك ومن ثَمّ فهي علوم غايات بل هي حقيقة العلوم الغايات إذا نظر إليها من حيث هي علم الفرضي المطلق بصرف النظر عن الانطباق على موجود ما أياً كان أو عدم الانطباق على أي موجود لكأنّها مجرد لعبة عقلية خيالية من جنس الشطرنج. وهي في الحقيقة ليست لعبةً إلا في بداية وضع القواعد وأطراف اللعبة وعناصرها، لكنّها بعد ذلك تصبح خاضعةً لما يترتّب على ذلك الوضع الذي يصبح وكأنّه موجود طبيعي يفرض جملةً من اللوازم التي تجعل اللعبة تتحوّل إلى أمر جدي إلى أبعد الحدود مستقلّ تمام الاستقلال عن إرادة اللاعب إلا إذا قرّر تبديل القواعد، فيكون في هذه الحالة كونه في حالة وضع تغيير النظريات عندما لا تطابق التجربة بصورة يكثر فيها شذوذها عن إطارها التفسيري.

تردّ إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميّز الخيال الديني فيها عن الأسطورة الخيالية إلا بمقدار ما فيها من تطابق مع تجربة الحسّ الخلقي.

والرد الأول مثله مثلُ الرد الثاني كلاهما ممتنع إلا إذا قلنا بالانطوائية المطلقة فاعتبرنا كل الوجود مجرد معطيات وعي إنساني منغلق على نفسه ليس وراءه وجود قائم بذاته طبعياً كان هذا الوجود أو تاريخياً فضلاً عما بعدهما. والعلّة في الحالة الأولى أنّنا لا يمكن إلا إذا كنّا مجانين أن نقتنع بأنّ العالم الطبيعي يجري بغير نظام أو أنّه تسيّره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافياً للسلطان على العالم المادي، والعلّة في الحالة الثانية أنّنا لا يمكن أن نقتنع إلا إذا كنّا مجانين بأنّ عالم التاريخ يجري بغير سنن أو أنّه تسيّره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافياً للسلطان على العالم الروحي، ومن ثَمّ فموضوع الحسّ المعرفي مشدود بين حدّي فضاء مجراه هو ما بينهما من مسافة وهي المسافة الواصلة والفاصلة بين حدّ البداية وحدّ الغاية:

فحدّ البداية هو واقع الإدراك الحسي المعرفي الإضافي إلى المعطيات العفوية التي يدركها عقل نظري إنساني نسبي.

وحدّ الغاية هو مثال الإدراك الحسي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك المعرفي (يدرك الموجود على ما هو عليه).

ويمكن أن نقول القول نفسه عن موضوع الحسّ الخلقي، إنّه مشدود بين حدّين مجراه هو ما بينهما من مسافة تفصل وتصل بين الحدّين:

حدّ بداية هو واقع الإدراك الحسي الخلقي الإضافي إلى معطيات الضمير العفوية التي يدركها عقل عملي إنساني نسبي.

وحدّ غاية هو مثال الإدراك الخلقي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك الخلقي (يدرك قيم الأشياء والأفعال على ما ينبغي أن تكون عليه).

فتكون معرفتنا وخلقنا كلاهما خاضعان لما يتجاوزه بحكم كونه مشدوداً بين طرفين **أحدهما** يحلّل الموجود والمنشود ليعلمهما، **والثاني** يؤوّلهما في ضوء مثاليّة الأعليين من الموجود والمنشود ليفهمهما. وفي هذه الحالة يكون المنشود وفهمه متقدّمين على الموجود وعلمه سواء اكتفينا بالإدراك العفوي فيكون المنشود المحدّد محكوماً بهوى النفس أو

تجاوزنا الإدراك العفوي إلى الإدراك المتروّي فيكون المنشود المحدّد محكوماً بما يتعالى على هوى النفس: والتعالي على هوى النفس في المعرفة وفي الخلق هو جوهر الدين سواء عبّرنا عنه بالخطاب الفلسفي أو بالخطاب الكلامي وسواء استمددنا منه قواعد ضبط ظاهر السلوك المعرفي والخلقي فقهياً أو ضبط باطن السلوك المعرفي أو الخلقي صوفياً.

وبهذا المعنى فإنّ التأويل والفهم بمقتضى المثال المعرفي والخلقي متقدّمان على التحليل والتفسير لأنّهما هما اللذان يقودان المعرفة العلمية بداية وغاية بسبب تحديدهما المناخ الموجّه وأهداف كلّ مسعى إنساني، فبداية ينطلق الإنسان من التأويل والفهم الغافلين بمقتضى الهوى، وغاية يسعى الإنسان إلى التحرّر من التأويل والفهم الغافلين بتأويل وفهم أقلّ غفلة، لكنّهما لا يمكن أن يتحرّرا من الغفلة التحرّر المطلق، وأعلى درجاتهما التي يهتمّ بها النقد الفلسفي هي الغفلة عن «طور ما وراء العقل» بمعناه الخلدوني كما عبّر عنه سلباً بعدم حصر الوجود في الإدراك معرفياً كان أو خلقياً؛ إذ نسبه إلى الفلسفة عامة وإلى إلهياتها خاصةً: فيكون المبدأ المحرّر من كلّ الأصنام مبدأ التدين الصادق هو اعتبار التحرّر من الغفلة من دون الإيمان بمطلقات الدين، وهو عين التخلّي عن طلب الحق لذاته، إنّه تخلٍّ يؤدّي إلى عدم السعي لمعرفة الحقيقة العلميّة نظرياً وإلى عدم السعي إلى تحقيق الحقّ الخلقي عملياً، وطلبهما هو كذلك جوهر الفلسفة؛ إذ تكون مدركة للعلم والعمل وحدود قدرة الإنسان عليهما: أعني أنّ الفلسفة مؤمنة بالغيب حتماً، ولذلك فهي حبّ الحكمة أعني السعي إليها من دون أن تدّعي أنّها صارت إيّاها.

وبذلك يتيسّر لنا فهم دلالة تقديم الفقة والتصوّف لأنهما وجها التربية الخلقية في مستوى ظاهر السلوك وفي مستوى باطنه. فدلالة تقديمهما على الكلام والفلسفة هي عين الإعداد التربوي للفكر الإنساني ليصبح مستعداً للتحرّر من الهوى ما أمكن التحرّر فيكون قادراً على العلم المدرِك لحدوده. وبذلك تصبح إلهيات الدين النقلية وإلهيات الفلسفة العقلية متحرّرتين من وهم حصر الوجود في الإدراك فلا تتصارعان؛ إذ هما تفهمان هذا التحرّر من الهوى والعلم المدرك لحدوده، وهما جوهر الرسالة التي ختمت الوحي فكانت الرسالة الكونيّة التي تخاطب الإنسان

من حيث هو مخلوق علم البيان والقدرة على التسمية ومن ثَمّ القدرة على التفكّر والتدبّر أياً كان مستوى تكوينه العلمي لأنّ الغفلة المطلقة مستحيلة استحالة التحرّر المطلق منها، وهو معنى الإيمان الفطري: وهذا هو شكل القرآن الكريم ومضمونه ومعنى كونه معجزاً.

ولمّا كانت طبيعة الرسالة التي هي تربوية بالمعنيين الخلقي والسياسي تقتضي أن يكون همّ أهلها الأول عملياً على علم بحدود العلم والعمل الإنسانيين كان استنباط الفقه لتنظيم الحياة الروحية والخلقيّة السياسية ببعديها الحكمي والاقتصادي مقدّماً ثمّ يليه حتماً تنظيم البعد العقدي الذي يؤسّس لوحدة الأمة الفكريّة والعقلية والوجدانية، وبهذين الشرطين يصبح تعميق الأول من منطلق الثاني بدايةً لعلم أصول التجربة الوجدانية وتعميق الثاني من منطلق الأول بداية لعلم أصول التجربة الحسية فيجتمع الكلّ في علم أصول التفسير الذي هو علم العلوم والعلم الرئيس. وينبغي أن نعلّل لمَ يبدو وكأنّنا لم نحترم مبدأ التقدّم الشرطي عندما جعلنا الشرعي ببعديه الفقهي والصوفي متقدّماً على العقدي ببعديه الكلامي والفلسفي، لكن كل من يعلم أن المذاهب الفقهية متجاوزةً للفرق الكلامية ومن ثَمّ للصيغ العقدية يدرك أنّ الفقه ليس مؤسّساً على الكلام بل هو مؤسّس مباشرةً على التفسير مثله، مثل الكلام حتى وإن افترض نوعاً من الكلام المفسِّر للعلاقة بين المصدر والثمرة. ولا عجب فآيات الأحكام مختلفة عن آيات العقائد، بل إن العقائد هي نفسها يمكن أن تعتبر من توابع الأحكام لأنّها جنس الأحكام المتعلّقة بالعقد.

وبذلك نفهم لمَ كان الفقه والتصوّف الفنّين الأكثر حضوراً في الحياة الفكرية الإسلامية، كما نفهم بنية التقابل الثنائي بين فنّي النظر والعقد وفنّي العمل والشرع، وقد كان لتقدّم الفنين العمليين على الفنّين النظريّين كبير الأثر على تأخر العلمين النظريّين أعني الكلام والفلسفة وما يتبعهما من علم طبيعي وتاريخي وتطبيقاتهما لأنّ من خصائص العمل المباشرة القناعة بالمستويات البسيطة من النظر الذي يكون في الأغلب غلقاً لباب السؤال بدلاً من فتحه؛ إذ العمل مشروط بالحدّ من الشك والنظر مشروط بالذهاب به إلى الغاية، لكننا نستطيع أن ندّعي أن هذا التقدّم بالرغم من هذا الخطر الناتج عن عاجلية العمل المقابلة لآجلية النظر ليس مصدراً لما

حصل من ضمور للاجتهاد في الوجه النظري والعقدي ضموره الذي حال دون التأسيس لكلام متجاوز للدفاع عن العقائد إلى البحث العلمي في الحقيقة والوجود بل العلّة هي ما طرأ عليهما من خلل.

فقد كان للتقابل الثنائي بين حدّي النظر وحدّي العمل ثمّ بين الزوجين الأولين والزوجين الثانيين أعني بين النظر والعمل نتائج شديدة الأثر على الفكر عامّة نظريةً وعملية لأنّ الصراع بين الأزواج أدّى إلى شبه تعطيل متبادل وكساح مشترك بين هذه الفنون جميعاً فبقيت في أدنى مستوياتها بالرغم من أهمية الصراع في إبراز مواطن الإشكال الكامن في هذه العلاقات بين الفنون. لكنّ تقدّم العمل وعلومه على النظر وعلومه لا ينفي أن لعلوم النظر دوراً ضرورياً لتأسيس علوم العمل على الأقل من ناحيتين:

فعلوم الأدوات علوم نظريّة لموضوع نظري لا يتعلّق بعمل عادي بل بشرط كل عمل أعني أدوات التواصل عامةً والتواصل العلمي خاصة.

وعلوم الغايات النظرية علوم تجعل العلوم العملية تكون على علم بموضوعاتها بشروط تطبيق تشريعاتها.

وبهذا المعنى فعلوم النظر حاضرة في علوم العمل بداية وغاية، فما منها يعلم الأدوات مشروط في العلوم العملية لشكلها المنهجي، وما منها يعلم الموضوعات مشروط فيها لمضمونها الموضوعي، كما إن تعليل حضور هذين الفنين الغالب في هذه المرحلة من تاريخنا الفكري وما نتج عنه من تقدّمهما في عملية التأسيس تاريخياً ومن تأثير في تأسيس العلوم الأخرى إلى حدّ إعاقتها هو أيضاً تعليل لتوالي التأسيس بين الفنون ولطبيعة الترتيب الذي يجعل أوّل العلوم تأسيساً أصول الفقه الظاهر وأصول الفقه الباطن وآخرها أصول العقد الظاهر وأصول العقد الباطن ليصل الفنّ الرئيس إلى غاية تأسيسه الذي هو متدرّج التأسيس مع تدرّج تأسيس الفنون جميعاً، والمعلوم أنّ الترتيب لو نظرنا إليه من منطلق العلاقة النظرية بين الفنون أعني ترتيب الشروط النظرية لكان بعكس ذلك: فأصل كل العلوم الغاية هو التفسير ويليه النفاذ إلى المعاني الروحية في كلّ تفسير ثمّ صلة ذلك بنظام الآيات التي هي نظام العالم والأنفس يليه التشريع من حيث هو النظام الخارجي للحياة الجماعية فالعقائد التي هي النظام الداخلي للحياة

الجماعية، وبحكم ما بيّنا يصبح البناء الشكلي للفصول الموالية من هذه المقالة بحثاً في تكوينية كلا الزوجين ودور التزاحم بينهما إعاقةً وتحفيزاً لحدّي العلاقة الزوجية ودور ذلك في البنية العامة للفكر العربي الإسلامي في غاية نضوجه التي ننطلق منها في عصرنا الحالي لتأسيس الاستئناف الذي لأجله نقوم بالموازنة.

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدّد لمناخ الفكر النظري والعملي عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية



الفصل التاسع

أصل الاستبدادين (فساد الفقه) الزماني والروحاني (فساد التصوف)

تمهيد

نسعى إلى البحث في المدخلين اللذين أدّيا إلى تكوينية المناخ الاستبدادي زمانياً وروحياً، المناخ الذي آل بالحضارة الإسلامية إلى فقدان الريادة في مجالات الفكرين الديني والفلسفي، وذلك انطلاقاً من تكوينية القسم الأول من موضوعات المقارنة (الفقه وأصوله والتصوف وأصوله) التي تعنينا والتي تردّ إلى تكوينية القسم الثاني من موضوعات المقارنة (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ)، فهذه الفنون وما ترتّب على تحريفها من مناخ استبدادي زمانياً وروحياً هي ما كان على ابن تيمية وابن خلدون تثويره لتحرير الإنسان المسلم خاصة والإنسان عامة. لكن مسعاهما على أهميته النظرية بقي من دون نجاح يذكر في مستوى التطبيق الفعلي، بل إن ما بقي من ثورتهما كان نقيض ما قصداه، ولعلّ من أهمّ علاماته الجمود والانحطاط الذي لا يزال مسيطراً على حياتنا الفكرية والروحية وعودة الصراع نفسه بين الموقفين: الموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم العقل، والموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم النقل لأنّ الأول ليس له من العقل إلا تسفيهه، والثاني ليس له من النقل إلا تحريفه[1]:

---

(١) فما بقي من سعي ابن تيمية لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح العقدي ولإحياء الضمير الخلقي =

فالوجه الأول من هذا المسار الذي نريد تحليل تكوينيته هو الوجه الذي تمّ فيه تأسيس الاستبداد الزماني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة التشريعية وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى مسألة فنية تسمى الاجتهاد الفقهي ومنهجها يسمّى أصول الفقه. فصارت الإرادة التشريعية يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني: وذلك هو أصل الاستبداد الزماني والسياسي، والقصد بالاستبداد الزماني هو إلغاء دور الإنسان في الأمّة سياسياً واقتصادياً (وجهي صورة العمران ومادته الفعليين). فقد أصبح السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي بيد الأمراء، واكتفى العلماء من السلطان الرمزي بما حصروه فيه أعني السلطان التقني (الذى آل إلى دور مجرد سلطة تبرير لاستبداد الأمراء): تكنوقراط الفتوى

= والروحي عند المسلمين هو نقيضه تماماً، فقد كان من المفروض أن يكون من نتائج مسعاه تحرير الفقهين ممّا ينتج عنهما من فساد مؤدٍّ إلى القضاء على ضمير المكلّف وحرية الاختيار فساد تمثّله المذهبية الفقهية والطريقة الصوفيّة. لكن ما بقي من عمله هو طغيان التصوّر الفج للسلفية التي تعرف بالنفي المطلق لدور الباطن والاقتصار على قشور الاقتداء بالسلف. وهذا الخواء الروحي هو الذي يجعل العنف المادي والرمزي في الدنيا وفي الآخرة على حدّ سواء الأداة الوحيدة لفرض هذا المعتقد الخارجي الذي لا ينشغل إلى بما يؤول إلى النفاق العام أخلاقاً تسود ظاهر الحياة وتبقي باطنها لوسوسات الشيطان التي لا حدّ لها. وبذلك تكون النتيجة واحدة: انحراف التصوّف يجعل من الوسوسات عبادةً معلنة وانحراف السلفية يجعلها عبادة سرية، هروباً من العنف الرسمي لفرض النفاق العام تديناً ظاهرياً. ولذلك فدعوى تصويف السلفية وتسليف التصوّف وهم. لأنّ السلوكين تحريف للسلوك الديني السوي والجمع بين التحريفين لن يؤدّي إلا إلى التحريف المطلق، وما بقي من سعي ابن خلدون لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح الشرعي والسياسي لإحياء الضمير العمراني والسياسي هو نقيضه تماماً، فقد سعى إلى تحرير السلوكين الحاكم (ببيان النتائج المحتومة لتحكيم الهوى في السياسة) والمعارض (ببيان نتائج الثورات الرمزية غير المستندة إلى أداوت الفعل السياسي) مما ينتج عنهما من فساد مؤدٍّ إلى القضاء على دور الرعية باعتبارها راعيةً كذلك، وحرية الفعل السياسي السديد حكماً ومعارضة، لكن ما بقي من مسعاه هو ما يشبه تبرير الاستبداد وحكم العصبية بسبب طغيان التصوّر الفجّ للعصبية التي تعرف بالنفي المطلق لدور القيم التي نفيت عنها كل فاعلية بالمقابل مع العصبية (القوة المادية ممثّلة في القدرة على افتكاك الحكم بالشوكة)، وكذلك بسبب هزئه الدائم من الثائرين على الظلم والقهر لكأنّ الشروط التي حدّدها لا يمكن أن تأتي إلا عن طريق العصبية بمعناها الفج، ولو صحّ كلامه لفشلت الدعوة الإسلامية لأنّ المسلمين الأول لم تكن لهم عصبية تحميهم من عصبيات الجاهلية، فأصبح اغتصاب العصبيات للحكم عنده هو المنطق الوحيد للتداول عليه ولم يبق للرمز أي دور عدا السند الأيديولوجي للعصبيات المتصارعة على الحكم. وبذلك يلتقي الفسادان الناتجان عمّا بقي من ثورة ابن تيمية وما بقي من ثورة ابن خلدون: استبداد العلماء (المزعومين) واستبداد الأمراء (الموهومين لأن أخلاقهم أخلاق سفلة لا أخلاق أمراء) فنعود إلى الدولة المصرية القديمة: نظام محنّط يتقاسم السلطان فيه فرعون رمز الأمير المتجبّر بالسلطان على الرزق المادي، وهامان رمز العالم المتحبّر بالسلطان على الرزق الروحي.

الشرعيّة للتوسّط بين العامّة والسلطان الدنيوي بتأويل دور السلطان الأخروي.

والوجه الثاني منه هو الوجه الذي تمّ فيه تأسيس الاستبداد الروحاني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة الخلقيّة، وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى مسألة لدنيّة بين المتصوّف وما يدّعيه من اطلاع على أسرار الغيب والكلام باسمه، وهي بهذا المعنى يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني مثلها مثل سلطان الفقهاء التبريري: وذلك هو أصل الاستبداد الروحي والاجتماعي، والقصد بالاستبداد الروحاني هو إلغاء دور الإنسان في الأمة تربوياً وثقافياً (وجهي صورة العمران ومادته الرمزيين). وبذلك يتمّ تدعيم السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي الذي استبدّ به الأمراء واستبدّ المتصوّفة ببقيّة السلطان الرمزي أعني سلطان التوسّط الروحي (الذي آل إلى نيابة الله والشفاعة المطلقة): أولياء يتوسّطون بين الله وعباده ويمثّلون سلطان غضبه ورضاه في الدنيا حتّى المسلم يخاف الأولياء أكثر من خوفه من ربّه.

أولاً: أصل الاستبداد الزماني

الناتج عن تحريف فقه الظاهر وتحريف أصوله

من البيّن بنفسه أنّ الفقه لا يمكن أن ينتقل من مرحلة الممارسة الساذجة الغافل أصحابها عن أسسها النظريّة إلى الممارسة ذات السند النظري، إلا بعد أن توضع نظرية في أصوله درجات صوغها متفاوتة الوضوح(٢). ومن البين تاريخياً أنّ ذلك لم يحصل بالنسبة إلى أول علوم

(٢) وهذا مبدأ عام في فلسفة المعرفة قلّ أن يقع التفطّن إليه بالرغم من كونه من ثوابت تأسيس العلوم جميعها: إنسانية كانت، أو طبيعية، أو آلية خاصة بالأولى، أو آلية خاصة بالثانية، أو آلية جامعة بين نوعي العلوم. والأمر شديد الوضوح ولعلّ شدة وضوحه هي علّة عدم التفطّن إليه: فأيّ علم لا يصبح علماً إلا إذا توفّر شرط انتقاله من ممارسة تقنية خالية من التأسيس النظري إلى ممارسة مستندة إلى التأسيس النظري. والتأسيس النظري نوعان: تأسيس للعلاج النظري ثمّ علاج نظري للممارسة، وتأسيس العلاج النظري هو علم أصول العلم الذي يعالج تلك الممارسة، وهذا ما كان علينا بيانه.

المسلمين أعني الفقه إلا بفضل عمل الشافعي[3]، لذلك فاللحظة الفاصلة في تكوينية علم الفقه هي وضع علم أصوله في كتاب **الرسالة** الذي هو بداية النقلة الفعلية من العمل الفقهي العفوي ذي التعليل الضمني إلى العمل الفقهي المعتمَد على التنظير الصريح. لذلك فهذا الكتاب يمثّل بدايةً لتاريخ الفقه وأصوله ذويْ الصوغ العلمي تحديداً لخصائص ما قبلهما بما ينقصه بالقياس إليهما ولخصائص ما بعدهما بما زيد عليهما ليكتمل علم الفقه وأصوله في الشكل الذي ثبتا عليه إلى اليوم.

وهذا الشكل الذي جمد على الشكل الذي بلغ إليه في مستصفى الغزالي هو ما ينبغي تجاوزه لكون محاولات الخروج من أزمة الفقه وأصوله لم تتمكّن من تحقيق هذا التجاوز، ذلك أنّ حلّ المقاصد الذي يظنّه بعضهم مخرجاً ليس إلا الذهاب بالأزمة إلى غايتها بل هو في الحقيقة العلامة القاطعة على ضرورة هذا التجاوز لما يمثّله من حل زائف: فحلّ المقاصد يريد أن يحافظ على سلطان الفقهاء بحلّ علماني متخفٍّ له مساوئه من دون محاسنه؛ إذ هو يجعل المرجع المتعالي متطابقاً مع ما يستند إليه من تقنين فيؤرخنه أرخنة تجعله فاقداً لسلطان المرجعية المتعالية على استعمالاتها[4]. ويمكِّن تتبّع مراحل التكوينية من الكشف على:

---

(٣) في غاية القرن الثاني ومباشرةً بعد الصوغ شبه العلمي لفقه اللغة وأهمّ علوم العربية وبداية التوظيف الفعلي لعلم الكلام من منطلق أهم مسائله المتعلّقة بمنزلة الكلام بالمعنى المطلق أعني كلام الله قدماً وحدوثاً والشروع الفعلي في جعل الإلهيات الكلامية تتحوّل إلى أداة سلطانية مثلها مثل الفقه الذي بدأ تطويعه للغاية نفسها.

(٤) اعتبرنا في حوارية مع الشيخ البوطي: **إشكالية تجديد أصول الفقه** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦)، فقه المقاصد مهرباً بديلاً من مواجهة المشكل الذي ينتج عن تصوّر الشريعة مجلة قوانين وليست مجلة قوانين القوانين أعني المجلّة التي تحدّد صفات الشرع المثالي العامّة ليكون القانون متّصفاً بما يضفي عليه الشرعية بشرط ألا يكون من وضع الفقهاء بالقياس بل من وضع السلطة التشريعية التي اختارها الشعب لوضع قوانين العناية بمصالحه كما يقول ابن خلدون تعريفاً للحكم السياسي في المنظور السني. يقول ابن خلدون رداً على نظرية الإمامة الشيعيّة في **المقدّمة**، بابها الثالث، الفصل الثلاثين، فصل ولاية العهد: «وشبهة الإمامية في ذلك إنّما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة» (ص ١٦٧).

مرحلتين متقدّمتين على هذه المرحلة الوسطى يمكن تحديدهما بالقياس إلى التدرج النظري في تأسيس المعرفة العلمية.

ومرحلتين متأخرتين عنها تقاسان بالمقياس نفسه فيكون كل ما فيهما ممّا لا أثر له فيه استكمالاً لتأسيس المعرفة العلمية.

ومن ثَمّ **فمرحلة الرسالة** تعدّ ثمرة المرحلتين السابقتين وأصل المرحلتين اللاحقتين بالمعنى الذي نبينه لاحقاً، وهي بالتالي وسط في مسار التنظير للفقه وأصوله[٥]. فأمّا المرحلتان المتقدّمتان فهما من دون النسقية النظرية التي تمثّلها الرسالة وهماً، إذاً، وجهان لبدايات الممارسة المعدّة للتأسيس النظري. فأمّا المرحلة الأولى منهما فهي مرحلة التأسيس غير النسقي وتمتدّ من بداية عصر الرسول الأكرم إلى بداية النسقين الأولين المعدّين لبداية التنظير، وفي هذه المرحلة النبويّة كانت الممارسة والشرعية الفعليّة مغنيتين عن التعليل والتبرير النظري. والمحدّد في هذه الحالة هو تقدّم النوازل التي يحتكم فيها للنصّ بنوعيه وكذلك للممارسة بل إنّ النص كان ينزل بعد حدوث النازلة لكأنّه تشريع مخصوص. ومن توهّم هذه العلاقة على هذا النحو ظنّ النوازل أسباب النزول فصار التشريع القرآني عندهم وكأنّه تشريع تاريخي المهم فيه المضمون المعيّن وليست الصفات التي بمقتضاها يمكن أن نحدّد خصائص أي تشريع، فتكون فائدتها في دورها النماذجي وليس في صبغتها القانونية الظرفيّة[٦].

---

(٥) وهو ما يجعلنا ندعي أن هذه البنية التي خضع لها تكوين علم أصول الفقه بنية ثابتة نجدها في كل تكوينات العلوم الأخرى سواء كانت تابعةً للفكر الديني أو للفكر الفلسفي بل هي بنية كلية لا يمكن لأي علم أن يتأسّس إلا على منوالها أعني أن يمرّ ضرورة بخمس مراحل تكوينية: اثنتان متقدّمتين على تأسيسه الصريح واثنتان تاليتان عنه لجعله يدرك مقوماته فيحقّق التأسيس التام.

(٦) وهو ما يعني أن التقدم الحقيقي هو للنصّ النازل وليس للنازلة التي بمناسبتها نزل النص، فإذا آمنّا بأنّ المشرّع في هذه الحالة هو الله فإنّ ذلك يقتضي أن يكون الله قد جعل النازلة مناسبةً ممثّلة لما يتعلّق به النص الذي سينزل نصاً عاماً مع مثال يحدّد مدلوله للمتلقّين تماماً كما يضرب المعلم الأمثلة التي يستخرج منه القاعدة النحوية في تدريس اللغة أو القانون الرياضي في تدريس الرياضيات من دون أن يكون المثال هو المقصود بل المقصود ما ينبغي فهمه من المثال أعني القاعدة اللغوية العامة أو القانون الرياضي المراد تبليغه للمتعلّمين، عند التلميذ المثال سابق والقاعدة لاحقة، لكنّ الأمر في نفسه يعكس: المثال ليس إلا تعييناً للقاعدة، ومن ثَمّ يدرك ذلك يؤرخن القواعد لظنّها هي الأمثلة.

ذلك أن هذه المرحلة كانت لا تزال وسيطاً يختلط فيه وجه التربية الإسلامية (القرآن والسنة)، ببقايا الجاهلية التي لا تتعارض جليّ التعارض مع التربية الإسلامية. إنها مرحلة التأسيس العملي بالممارسة المؤَيّدة بنسب مختلفة من الأثر والرأي تقديماً وتأخيراً. وعنها نتج تأسيس المذهبين التراكميين والموقفين المتقدِّمَيْن على نسق الشافعي أعني نسق مالك (الممارسة مع الأثر خاصة)، ونسق أبي حنيفة (الممارسة مع الرأي خاصة). وفيهما بدأ التعليل بالممارسة والأثر من دون البنية النظرية التي تخول الكلام عن التأسيس العلمي للفقه وأصوله (تقديم المضمون)، أو بالممارسة والرأي في آن (تقديم الشكل) في السعي إلى تأسيس علم الفقه والتأصيل له. وهذا تراكم بدأ يمثّل متناً متدرجَ النسقيةِ متناً مساعِداً على اعتبار السوابق أصلاً من الأصول، في إطار يمكن أن يعتبر بداية تكوّن المدارس الفقهية. لذلك فالمرحلة المؤسّسة لعلم أصول الفقه قد جمعت بين الممارستين وما بعدهما الصائغ لهما في شكل حلّين متكاملين يشتركان في ما لا يمكن تصوّر الفقه وأصوله من دونه أعني الممارسة القضائية والإفتائية:

والحلّ الأول عماده الممارسة والرأي (الشكل العقلي مقدّم على المضمون النقلي).

والحل الثاني عماده الممارسة والنص (المضمون النقلي مقدّم على الشكل العقلي).

وإذاً، فنحن أمام ممارستين وقراءتين للممارسة الشرعية في الحياة من دون فصل بين الدنيوي وما بعد الدنيوي. وهذا التأسيس هو النموذج العام الذي يتكرّر في كلّ العلوم. إنّهما موقفان معرفيّان يحتكمان إلى الممارسة مع محاولة بناء نسق جامع بين الممارسة والموقفين القارئين لها إمّا بمنطق تقديم الشكل العقلي على المضمون النقلي بمنظور العقلاني المغالي أو العكس بمنظور التجريبي المغالي(٧):

---

(٧) والمضمون النقلي مصدره إما الحس الظاهر في العلوم الطبيعية أو ما يكمله من الحس الباطن في العلوم الشرعية أعني المعطى سواء صدر عن الإدراك الحسي الخارجي أو الإدراك الحسي الداخلي وكلاهما سنده الوحيد هو الإيمان بأنّ المضمون المتلقَّى حقيقة وليس خيالاً. لكنّه حقيقة =

- **وتقديم الشكل العقلي** يؤدّي إلى موقف عقلاني ذي نهج استنتاجي يتقدّم فيه المنطق على التجربة.

- **وتقديم المضمون النقلي** يؤدّي إلى موقف تجريبي ذي نهج استقرائي تتقدّم فيه التجربة على المنطق.

لكنّ المضمون موجود التجريبي في الحالتين وكذلك الشكل المنطقي، ولا أحد من الحدّين مستغنٍ عن الحدّ الثاني: فكل منهما يقرأ حساب الممارستين والموقفين إزاء الموضوع الذي هو علاج النوازل الفقهية، والاختلاف كمي وليس كيفياً لأن الكيف تحدّده طبيعة المعرفة بالموضوع الذي هو النوازل الفقهية، فيكون العلم معتمداً على تحليل وفهم لمجالين وما بينهما من توازٍ مطلوب: النوازل التي يعالجها الفقه في حالة وجودها الفعلي أو الفرضي. والنصوص المحدّدة لها ولأحكامها إن وجدت (أو اختلقت)[٨].

وهذان المستويان هما مستويا كل علم سواء كان فقهياً أو طبيعياً، فكلّ معرفة تشريع مفتوح يتغيّر بمقتضى ماضيه الذي هو مدوّنة نصّية ونوازله الطارئة بالفعل أو بالقوة، وكلا المستويين يفهم في ضوء الثاني من خلال الحركتين الأفقية لتحليل القول منطقياً والعمودية لتأويل التناوب بين الشكل والمضمون وجودياً. ولذلك فإنّ هذين المستويين سيزدادان اكتمالاً بالاستفادة من التراث الفلسفي كما يتبين من المرحلتين اللاحقتين استفادة ذات وجهين؛ إذ هي قد مكّنت من الفصل الواضح بين الموقفين

= بحاجة إلى التمحيص والاختبار، وذلك هو دور التصوير العقلي للمضمون النقلي في كل العلوم ذات الموضوع الموجود بذاته وليس الموضوع بالفرض العلمي كما في حالة كل العلوم التعريفية أو الأكسيومية، أعني أرقى مراحل العلم، حيث يصبح المُعطَى هو بدوره من إبداع العقل سواء بصورة مطلقة كما في الرياضيات الخالصة أو بصورة إضافية كما في الرياضيات المطبقة، أعني جميع العلوم التي موضوعها موجود بالفعل لكنه يدرس من خلال تعريفاته الفرضية وليس من خلال معطياته التجريبية مباشرة.

(٨) ولعل هذا أهمّ فروع الوضع في السنن والحديث، لكن القصص الشعبي والتأسي بالرسول (ﷺ) عن حسن نية أو عن سوء نية يمثّلان المصدر الأكبر للوضع في السنن والحديث، وبالرغم من أن الرسول (ﷺ) نهى عن كتابة السنن والحديث فإنّ كتابتها صارت واجبة لمّا كثر الوضع فبات التقييد أهم وسيلة للحدّ منه وللتثبت ممّا سبق لفصل الحقيقي عن الموضوع قبل أن تفقد سلاسل الرواية القابلة للتصديق بطول المدة وطيّ النسيان.

تقديماً وتأخيراً للشكل على المضمون ومن تحديد مقومات الموقفين، وبذلك تحدّد المرحلتان المتأخّرتان على الرسالة.

وأمّا المرحلتان المتأخّرتان على كتاب الشافعي واللتان تُقاسان بما أضافتاه إلى محاولة الشافعي فهما مرحلتا التأسيس اللتان جوّدتا النسقيّة النظرية بما أضافتاه إليها أداتياً، إنها إذاً خطوة مضاعفة كذلك، فمرحلتها الأولى يسعى صاحبها إلى الموضوعية المضمونية وهي تؤسّس أحكام النوازل على نصوص صريحة وعلى الممارسة السابقة، ويمثّل هذه المرحلة ابن حنبل ودور التاريخ عامةً والسنة الدينية خاصة، وبالرغم من أنّ هذه المرحلة يمكن أن نسميها مرحلة التأسيس النسقي للفقه على المضمون النقلي والموقف الاستقرائي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل فإنّها ليست مرحلة لا عقلانية إلا بمعنى العقلانية النقدية التي تنفي عن العقل من حيث هو شكل خاوٍ من أن يكون علماً بل لا بد له من نهج يمكّن من الوصل بين الشكل العقلي والمضمون النقلي، وتلك هي البداية الحقيقية لتأسيس المعرفة التاريخية بالمضمون: فبفضلها وضع مشكل تأسيس المعرفة التاريخية بدءاً بالسنّة والحديث بمعيار الشهادة بمعناها القضائي.

وأما المرحلة الثانية فيسعى صاحبها إلى الموضوعية الشكلية بتأسيس أحكام النوازل على قواعد صريحة للوصل بين الأحكام والنوازل، ويمثّلها من الفقهاء ابن حزم ومن الفلاسفة الفارابي ودور المنطق عامة، والسنّة الفلسفية خاصة. ثم عمّ هذا النوع من التأسيس فصار مشتركاً بين الجميع، وبالرغم من أن هذه المرحلة يمكن أن نسمّيَها بمرحلة التأسيس النسقي للفقه على الشكل العقلي والموقف الاستنتاجي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل من النصوص فإنّها ليست مرحلةً لا تجريبية إلا بمعنى التجريبية النقدية التي تعتبر التجربة من حيث هي مضمون غير مصوّر منطقياً لا يمكن أن يكون علماً بل لا بد له من نهج يمكّن من وصل القضايا بعضها ببعض: التأسيس النسقي بالرأي ومن ثَمّ مشكل التأسيس المنطقي.

وقد بقي الفقه متردّداً بين هذين الحلّين ومحاولة التوفيق بينهما بتحديد نسبها ودور الشكل العقلي والمضمون النقلي فيهما، ولعلّ الذروة

هي كتاب **المستصفى** الذي لم يتجاوزه الفقهاء سواء كانوا متكلّمين كالرازي أو فلاسفة كابن رشد الحفيد. وكانت الغاية في هذا الاتجاه نظرية المقاصد في ذروتها الشاطبية، وتشترك جميع هذه المراحل في نوعين من الفنّيات مع غلبة أحدهما على مالك وابن حنبل وغلبة الثاني على أبي حنيفة والفارابي[٩]. أما الجمع المتوازن بين النوعين فهو ما تحقّق في الرسالة حتى وإن بقي مضمراً ولم يكتمل التصريح به إلا في الشكلين المتأخرين عنه كما حاولنا بيانه:

نوع موضوعية المضمون النقلي وفنيات منهج التاريخ المضاعف للنصوص وللنوازل التي تمثّل سوابق قضائية وإفتائية.

نوع موضوعية الشكل العقلي وفنيات منهج المنطق المضاعف لنسق النصوص ولنسق النوازل التي تصنّف بحسب التكييف القضائي والإفتائي.

لكن تحليل إشكاليّة الفقه وأصوله من منطلق الشروط المعرفيّة بالرغم من أهميته ليس كافياً لأنّ مدار الإشكال المعرفي ليس بمعزل عن مدار الرهان العملي في هذا العلم وما بعده. ذلك أنّ أحكام الأفعال في حياة البشر ذات صلة مباشرة بعلاقتها بالبعد السياسي من السلط التي ينتظم بها العمران البشري والاجتماع الإنساني، وكذلك بالبعد الموضوعي من الأمور التي يدور حولها التعامل والتنافس بين البشر مصدر كل النوازل التي يقضي فيها القاضي أو المفتي وليست مقصورةً على صلتها بعلاقة الإنسان بربّه ليس في وجهها القضائي المتعلّق بالمعاملات فحسب، بل وحتّى في وجهها الإفتائي المتعلّق بالعبادات:

فلها صلة بسلطتَي صورة العمران الفعلية والرمزية:

أ ـ **أعني السلط التي ينتظم بها شروط نظام الحكم الراشد**: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية، وسلطة قضائية، وسلطة تنفيذية، للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلاميّة (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنيّة (رمز

---

(٩) ابن حزم مناسب لهذا الدور شكلياً لكنه غير مناسب مضمونياً لرفضه التعليل الفقهي وحصره الصوغ المنطقي في البناء الصوري لا غير، لذلك أبقينا على الفارابي بالرغم من أنه ليس فقيهاً بالمعنى الشرعي المنزل، لكنّه فقيه بالمعنى الشرعي الوضعي لأنّ فلسفته السياسية تقتضي فقهاً وأصول فقه بالمنطق نفسه الذي تقتضيه الشريعة السماوية.

الفعل)، لتنظيم الحياة الجماعية وتلك هي الدولة الفعلية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في مستواها الفعلي هو رهانات مادّة العمران أعني الرهانات المتأتّية من الإنتاج المادّي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادّي ورمزه سدّ حاجات البدن)، والمتأتّية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه سد حاجات الروح).

ب ـ **والسلط التي تنتظم بها نظام التربية السديد**: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية (المبدعون لمادتها)، وسلطة قضائية (المقوّمون لتحصيل المبدعات)، وسلطة تنفيذية (المدرسون) للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلامية (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنيّة (رمز الفعل) لتنظيم الحياة الجماعية في منظومة المؤسسات التربوية، وتلك هي الدولة الرمزية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في المستوى الرمزي، وذلك بتكوين الإنسان وإبداع الأدوات المعرفية والخلقية التي تمكّن الدولة من تنظيم الحياة الجماعية في مستواها الفعلي لأن الرهانات واحدة وهي رهانات مادة العمران أعني الرهانات المتأتّية من الإنتاج المادي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادي ورمزه سد حاجات البدن)، والمتأتية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه سد حاجات الروح).

ولها صلة بمادتي العمران الفعلية والرمزية وبسلطتيهما:

أ ـ **أعني شروط الإنتاج المادّي أو الاقتصاد والسلط التي تنتظم بها**: وهي أيضاً على شاكلة الدولة دائماً فتكون فاعلة فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الحكم ونظام التربية هي العلاقة بين العلاج الفعلي والعلاج الرمزي للرهانات نفسها أعني توفير الشروط المعرفيّة والخلقية للإنتاج والتبادل والتعاوض العادل بين الناس في الجماعة وتوفير شرط الشروط أعني الاستعلام والإعلام لضمان الأمن وقايةً وعلاجاً.

ب ـ **وشروط الإنتاج الرمزي أو الثقافة والسلط التي تنتظم بها**: وهي على شاكلة التربية دائماً فتكون فاعلةً فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الإنتاج المادي ونظام الإنتاج الرمزي هي العلاقة بين سد الحاجات المادية لقيام الإنسان المادي وسدّ الحاجات الروحية لقيامه الروحي بما يمكّن الإنسان من استعمار الأرض والعيش المشترك السلمي بين الناس.

وزبدة القول هي إنّ ما حصل في تأسيس علم الفقه وما بعده (**أصول الفقه**) بقي الهمّ فيه شبه مقصور على الشكليات الإجرائية المتعلّقة باستخراج الأحكام من النصوص أو بتكييف النوازل ولم يبحث في مدارهما أعني أنظمة السلط بجنسيها المضاعفين اللذين وصفنا، وإجراءات فعلها في صلتها بمصدر التشريع وممثّله بل هو انتهى إلى تضخيم الهمّ الشكلي ليجعل من الفقهاء سلطةً فنّية تتحوّل بتفرّدها إلى البديل غير الشرعي من السلطة التشريعية في كل المجالات التي وصفناها من دون علم بهذه المجالات والقوانين العلمية لتنظيمها السلطاني. ولذلك فقد اعتبرنا مقدمة ابن خلدون ثورةً على تردّي وضع الفقه وأصوله بهذا المعنى في مجالات تقويم الأفعال الإنسانية وأحكامها التي لها بمقتضى الوجود شرطاً متقدّماً على البحث في أحكامها التي لها بمقتضى الشرع.

وهكذا تكون زبدة القول في ما يتعلّق بمنزلة الفقه وما بعده هي: إنّ التشريع قد انحصر بعد توقّف الوحي في الفنيات الشكلية التي أصبحت ذريعة لجعل الفقهاء يستبدّون به خلطاً بين مستواه العلمي الباحث في شروط نظمه الفنّي ومستواه العملي المعبّر عن إرادة الجماعة التي سُلبت فكان المآل وقوع التشريع تحت سلطة الاستبداد الزماني بيد أمراء الحرب (السلاطين)، والاستبداد الروحي بيد أمراء العلم (الفقهاء). وإذا بالسلطة العلمية والقضائية للفقهاء تتحوّل إلى سلطة تشريعية تتقاسم التعبير عن الإرادة مع أمراء الحرب. ولمّا كان سلطانها رمزياً فإنّه قد كان في أغلب الحالات تابعاً للسلطة الفعلية التي بيد الأمراء[١٠]. ومن هنا جاءت طبيعة المشكل الذي ينبغي علاجه أعني التعمية الدائمة عن

---

(١٠) وينبغي ألا نولي أهميةً كبرى لما يقدّم أحياناً من علامة على استقلالهم بضرب بعض الأمثلة لأبطال منهم، إنّهم في الحقيقة الشواذ المؤيّدون للقاعدة، والمعلوم أنّ السلطة القضائيّة الفقهيّة أوسع من السلطة القضائية الوضعيّة لأنّها تجمع بين القضاء بالمعنى العادي والقضاء بمعنى الإفتاء، أعني القضاء المتعلّق بمسائل ضمير المؤمن إذ يستفتي الفقهاء لمساعدته على حسمها فضلاً عن تعلّقها بالعبادات وعدم اقتصارها على المعاملات: أ ـ خصومة القياس وحدود العموم القياسي ب ـ من الخصوص إلى العموم أو نظريّة المقاصد الشرعية التقليدية والحديثة. والمعلوم كذلك أنّ بعد تطبيق التشريع في الحالتين مجانس للوظيفة القضائية عامّة لكونه مقصوراً على تكييف النوازل وتنزيل النصوص: أ- من العموم إلى الخصوص: وصف النوازل وتطبيق الأحكام ب- حدود الخصوص ومن ثَمّ الطابع المحدود دائماً للتطبيق العيني للتشريع: الواقع يتمنّع دائماً على الخضوع للنصوص.

المشكل الحقيقي: روح الشرع الإسلامي هو ما تحدّده الآية ٣٨ من الشورى من حيث طبيعة المشرّع في أمور الحياة الإنسانية وما تحدّده الآية ٤٨ من المائدة من حيث ضرورة التعدّد الشرعي شرطاً في التنافس في الخيرات.

ولهاتين العلتين ينبغي أن يكون الشرع الإسلامي ثمرة اجتهاد الجماعة في شوراها حول أمورها، وأن يكون المنزل من الشريعة ما بعداً لهذا التشريع الإنساني محدّداً صفاته التي تجعله مقبولاً شرعاً فتكون الشرعية السماوية شريعة التشريع وليست تشريعاً مباشراً وهي بذلك ما بعداً لكل الشرائع الأخرى وضعية كانت أو منزلة ما دام يمكن من استعمال الكثير منها في الوقت نفسه، ويؤسّس القرآن ذلك بالحاجة إلى التعدّد من أجل التسابق في الخيرات، لكنّ الشرع بهذا المعنى ينسى أصحابه أنّه لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة الجماعة المؤلّفة من أفراد أحرار(١١). وذلك ضمن الدين نفسه أو بين الأديان والفرق بين التسنّن والتشيّع يصحّ وصفه بكلا الوصفين إذا اعتبر التشيّع فرقة إسلامية، وهو عندي دين مختلف تماماً عن الإسلام لتناقضه مع مبدئيه الأساسيين: أعني تحرير الإنسان من السلطة الروحية وختم الوحي والجامع بينهما هو سلطة الأئمة البديل من سلطة شورى الجماعة. وذلك لعلتين:

فالمسؤولية شخصية في الإسلام في الدنيا وفي الآخرة وهي تقاس بمقدار المشاركة في العمل الجماعي تواصياً بالحق لعلمه وتواصياً بالصبر لعمله.

والمشاركة في التشريع فرض عين والإجماع هو الوحيد الذي نزّهه الرسول عن الخطأ في وضع القيم أو إن شئنا فإرادته هي التي تجعل ما تتواضع عليه قيمة(١٢).

(١١) وذلك في التشريع الذي هو تابع للعقيدة والتي أساسها عدم الإكراه في الدين، فكيف بالإكراه في البيعة العامّة التي هي ذروة المشاركة في التشريع بالإسهام في تعيين الحاكم فضلاً عن إلغائها من الأصل وتركها بيد القلة المسماة بأهل الحل والعقد.

(١٢) الفكرة الأساسية في المقارنة تدور حول ما انتزع من الإنسان في تحديد هاتين العلاقتين وكيف حرر الفيلسوفان الإنسان فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلمين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين.

ثانياً: أصل الاستبداد الروحاني
الناتج عن تحريف فقه الباطن وتحريف أصوله

التصوف هو فقه التجربة الوجدانية وأصوله، وما نسمّيه تجربة أمر شديد التعقيد يوجد بذاته على حياله وهو أمر يوجد في كل تجربة حسيّة ومعرفيّة بأي من القيم الخمس[13]. فالتجربة الوجدانية هي ما يشترك فيه الناس بالنّوع باعتباره ما ليس بمشترك بالعدد أعني أنه ما يعلم الجميع أنّه ما لا يشاركه الغير في عينه بالرغم من أن الغير له عيناً تماثله بنوعها وهو بدروه لا يشاركه فيها من حيث هي تلك العين بعينها بحيث إن الاشتراك هو في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم مع الشركة في نوعه. وتلك المماثلة في الكون ذاتاً تعي غيرها بوصفها ذاتاً مغايرة لا تقيسها على ذاتها إلا من حيث صورة الذاتية وليس من حيث مضمونها الخاص بكل ذات على حيالها بل إن كل ذات تشعر بتجسّدها وبتجسّد غيرها لكن وحدة التجسّد النوعي مصحوبة دائماً بكثرة التجسّد العددي، وهذا هو تعريف الوجدانيات أعني ما لا يمكن للقول أن يقوله بالرغم من كونه مشعوراً به ومشعوراً بأنّ الغير له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولاً يجعل غيره يشاركه فيها: وبهذا المعنى يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيراً من الشطح.

وفي الحقيقة فحتّى ما يقبل القول من التجارب ليس حصول المشاركة فيه ممّا يحمله القول بل المقول ليس مضموناً قابلاً للتبليغ بالمعاني القولية وإنّما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطَب إلى حيث ينبغي أن يلتفت بانتباهه حتى يشارك في المشعور به بعين منه لا يشاركه فيها أحد. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغيةً، ومن دون هذا الفرض يمتنع التواصل بين المرء ونفسه فضلاً عن التواصل بينه وبين غيره، ولعلّ ذروة هذا الأمر هو عين الأصل الذي يستند إليه الوعي والشعور، فكلّ إنسان له وعي بذاته وشعور بذاتيته القائمة قبالة كلّ ما عداها وبكون غيره قبالته مثله في كونه قبالة غيره أن يكون عينه حتى وإن

---

(١٣) القيم الخلقية بحديها (خير شر) والقيم المعرفية بحديها (صدق كذب) والجمالية بحديها (جميل دميم) والجهوية بحديها (حر مضطر) والوجودية بحديها (فان باق).

كان التنافس على الـ«ما له» والـ«ما لي» بما في ذلك تفاصل الكيانيين المتحيّزين في المكان والزمان تحيزاً شرطه التمانع. وذلك ما يجعل كل واحد يسعى لإزاحة الغير والاستحواذ على مجاله وحتّى على حيّزه فيكون هذا المسعى الإزاحي خلال التنازع على الأحياز بمجرده اعترافاً بعدم التفرّد الوجودي وبالإضافة الحتمية إلى الغير في كل ما يتصوّر من خصوصيات الذات.

فكلّ ما نتصوّره باطناً ليس هو إلا ملتقى التوالج بين ما يرد إلى الذات المتعيّنة وما يصدر عنها، الذات المتعيّنة في الحيّزين الطبيعيين المشتركين مع غيرها من الذوات (المكان والزمان)، والتاريخيين الناشئين عن تفاعل الذوات (السلم الاجتماعي والدورة المادية)، وفي القيام الوجودي عيناً من بين الأعيان التي باشتراكها في الوجود يتكوّن العالم الطبيعي والتاريخي محيطاً بالذات عينياً ومحاطاً بها ذهنياً، وكل الميتافيزيقيات مصدرها ما سمّاه ابن خلدون بوهم ردّ الوجود إلى الإدراك، أعني ردّ إحاطة الوجود العينيّة بالإنسان إلى إحاطة الإنسان الذهنية بالوجود، والقول بالتساوي في هذا التضايف المطلق في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو الكفر بالطاغوت (سلطان أحد المتساويين وجودياً على الآخر)، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة أمام كل متضايف ينفي التضايف لأنّ الإنسان بمجرّد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما وتلك هي العلّة في أنّ قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ «لا إله» ليختم بـ «إلا الله».

وكل توهّمات المتصوّفة حول وحدة الوجود والحلول علّتها هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه حتّى بالقياس إلى من يصبح المزاحم الوحيد لكون المتعالي المطلق أعني الله فيراد التخلّص منه إمّا بإحلاله في ذات المتصوّف أو بحلول ذات المتصوّف فيه. لكنّ الشعور بالتزاحم والتمانع ينفي الوهمين الصوفيّين لكون شرط التواصل حتى مع الذات التي يزاحم وجهها المتلقّي وجهها الباثّ حتى في حديث النفس. فالتواصل شرطه هذا التسليم بالتعدّد المشروط في كلّ تخاطب بين ذاتين لا تكونان ذاتين بحقّ إلا إذا كانت لهما القدرة على تبيّن الرشد من الغي في ضوء ما تتصوّران عليه مثال الحق في علم الذات المطلقة: فيكون التضايف بين

المتساويين مشروطاً سلباً بالكفر بالطاغوت (للتحرّر من نفي الغيرية ومن نفي التضايف التام بين المتساويين في كلا حدّي التضايف) ومشروطاً إيجاباً بالإيمان بالله (التسليم بالمتعالي الموحّد بين البشر في أخوة الحرية والمحرّر لهم من عبودية بعضهم لبعض[١٤].

والتفاهم بين الناس يشترطه حتى عند تعذر حصوله لأنه شرط في القصد إليه قبل أن يكون شرطاً في تحقيقه الفعلي، وهذا هو معنى الذوق أو الإدراك المشترك بين كل ضروب الشعور الإنساني معرفياً كان أو جمالياً أو خلقياً لكونه هو عين كون الإنسان ذاتاً، أي كائناً واعياً ومبيناً استقبالاً من ذاته وتوجهاً إليها أصلاً للاستقبال من الغير والتوجّه إليه. وهذه النسبة إلى الذات بما تتضمّنه من انفصال عنها للنظر إليها من خارجها هي جوهر الإيمان بما عداها المساوي لها والمتعالي عليها والقدرة على التمييز بين الطاغوت الذي ينبغي الكفر به (طغيان المثيل بالمتداني أي سلطان العنف والطمع)، والله الذي ينبغي الإيمان به (سلطان المثال أي سلطان جاذبية المتعالي وحبه). فمن دون هذه النسبة الموضوعية إلى الذات لا يمكن للذات أن تقف من ذاتها الموقف النقدي الذي لغيرها منها وهو الموقف المشروط في العدالة أعني معاملة الذات ذاتها كما تعامل الغير ومعاملة الغير كما تعامل ذاتها فيحصل التعامل المنصف مع الغير وذلك هو مفهوم شهادة المرء بالعدل ولو على نفسه.

وحدس الفن الجميل بهذا المعنى ليس إلا عبارة عن الانجذاب نحو غاية المثال المطلق أو الجلال، وهذا الانجذاب بالمتعالي هو الحرية المانعة من الانغلاق على الذات الذي هو العبودية القصوى ومن علاماته الإخلاد إلى الأرض الذي هو ظاهر العبودية، وهذا الشعور الجمالي هو عبارة عن انجذاب جامع بين الجمال شكلاً والجلال مضموناً، فيكون من جوهر الدين والفلسفة بل هو الجامع بين وجهَي العلم أعني التفسير التحليلي لحامل الجمال المادّي أو دالّه المتناهي (لوحة منظر طبيعي امرأة أو أي شيء جميل)، والفهم التأويلي لمحمول الجمال

---

(١٤) ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾ (البقرة: ١٥٦).

المعنوي أو مدلوله اللامتناهي (كل ما يوحي به هذا الدال مما لا نهاية له من المعاني):

وعندما يلتقي الجمال والجلال بداعٍ جمالي يكون العلم الذي هو شكل معرفي خالص، وهذا هو موضوع التَّفسير التحليلي في كل معرفة أو شعور.

وعندما يلتقيان بداع جلالي يكون العمل الذي هو مضمون خلقي خالص رمزه المهابة التي هي جمال وجلال، وهذا هو موضوع الفهم التأويلي في كل معرفة أو شعور.

والجامع بين العلم والخلق هو عين المنزلة الربانية أعني الإيمان بالمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى، وذلك هو جوهر التدين من حيث هو إيمان وعمل صالح فردياً ومن حيث هو تواصٍ بالحق وتواصٍ بالصبر جماعياً، لكنّ هذا الشعور وباسمه صار عند المتصوفة شبه حكر على القطب والشيخ فأصبح عبودية الكل للبعض، وذلك هو الطاغوت الذي هو السلطان الروحاني الذي يتألّه صاحبه فيدّعي التوسّط بين البشر وربهم نافياً أن تكون هذه المنزلة الربانية حقاً مشاعاً بين البشر لأنّ مجرّد الوعي والشعور المتعالي على المشعورات بها بما فيها الشعور بالذات ـ كل إنسان يشعر بشعوره بذاته المصاحب شعوره بكل ما يشعر به ـ هو عين التعالي والتحرّر من كل معبود سوى الله، وهو ليس مجرّد عقد يُتعلم بل هو عين كون الإنسان إنساناً، ومن ثَمّ فغاية الطاغوت تأليه أحد البشر حتى لو كان نبياً فضلاً عن أن يكون متصوِّفاً.

فكيف تمكّن التصوف من تأسيس سلطان الاستبداد الروحاني وتمكّن الفقه من تأسيس سلطان الاستبداد الزماني؟ ذلك هو مطلوب هذه القضية من البحث، إن غاية الإيمان احترام الإنسان مهما كان دنيّاً بمقتضى تكريم الله له، وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع، وغاية نقضها هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح بعضهم عبيداً لبعض، قال جلّ وعلا: **﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربّانيين بما كنتم تعلِّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتّخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾**

[آل عمران: ٧٩-٨٠]. لكن التصوّف الذي لم يبق ذوق التجربة الوجدانية التي وصفنا والتي هي جوهر المشترك بين البشر، انقلب إلى نقيضها فأسّس لسلطان روحاني أدنى درجات فساده الوساطة بين البشر وربهم، وأرفع درجات فساده دعوى الألوهية. فيصبح إيماناً بالطاغوت جعلاً منه للمساوي متعالياً وذهاباً إلى غايته فيدّعي الألوهية والعلم المطلق ويكفر بالله المتعالي على الجميع إذ يجعله حالاً في القطب بل وفي كل شيء ثمّ يعتبر إبليس محقاً في رفض السجود لآدم بدعوى الوحدانية واحتقار الجسد الذي تتمثّل الرياضة في قتله بدل العناية به كما يقتضي رأس العبادة في الإسلام أعني الصلاة، وممّا يسترعي الانتباه التوازي بين:

مآل الفقه وأصوله إلى الشكلانية المنطقية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى التقني في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الظاهر وأصوله.

ومآل التصوّف إلى الشكلانية الأسلوبية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الباطن وأصوله.

كما إن ما يرعى الانتباه هو التوازي بين مراحل التأسيس لما جعل العلاج النظري للعلاقة بين التصوّف والفقه تصبح ممكنةً وهو تأسيس كان صاحبه الشخص نفسه أعني الغزالي من منطلق ما تحقّق له من جمع بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية جمعاً نقدياً في البداية جمعاً لم يصمد لكونه أصبح منطلق ما آل إليه فكره في علاج هذين العلمين العمليين ليس من منطلق النقد غير الذاهب إلى الغاية لظنّ صاحبه أن الشكلانية المنطقية والشكلانية الأسلوبية بريئتين مما يترتّب عليهما في مستوى الخيارات الوجودية والميتافيزيقية:

فهو الذي جعل الشكلانية المنطقية تصبح شرطاً في أصول فقه الظاهر (استمداداً من الفارابي)

وهو الذي جعل الشكلانية الأسلوبية تصبح شرطاً في أصول فقه الباطن (استمداداً من ابن سينا).

ومن ثَمّ فهو الذي صاغ فلسفياً طبيعة العلاقة بين الفقهين، بل إنّ

المقابلة بين فقه الظاهر وفقه الباطن وتأسيسها شكّلا على العلاقة بين التحليل المنطقي (الغالب على أصول الفقه)، والتأويل الأسلوبي (الغالب على أصول التصوف)، وتأسيسها مضموناً على العلاقة بين الدرس النفسي لأسرار النفس والدرس الخلقي لسلوكها كل ذلك من إبداعه للحلول التي تصوّرها محيّية لعلوم الدين في عصره: ذلك هو مضمون كتابه **إحياء علوم الدين**، فكان من أهم مبدعاته الفلسفية في سعيه لتحديد منزلة التصوّف وحكمه في الإسلام السنّي والتوفيق بين منهجَيْ التحليل الذي لا يمكن تصوّر الفقه وأصوله من دونه، والتأويل الذي لا يمكن تصوّر التصوّف وأصوله من دونه، لذلك فالغزالي هو المؤسّس الحقيقي لأصول فقه الظاهر ولأصول فقه الباطن في صورتهما المدركة لشروطها الفنية والمهملة من ثَمّ لشروطها الوجودية إهمالاً أكمل الغاية في الاستبدادين الزماني والروحاني، وكما رأينا في كلامنا على مراحل تكوينية فقه الظاهر فإنّ فقه الباطن يمكن إذن أنّ نؤرخ له بالمنطق نفسه فنتكلم عن مرحلة التأسيس النموذجية الواعية بإشكالية العلاقة بين التحليل والتأويل بين الفقهين: **مرحلة وسطى ننسبها إلى الغزالي، ونفترض قبلها مرحلتين تقاسان عليها بما ينقصها بالإضافة إليها ومرحلتين بعدهما تقاسان عليها بما أضافتاه إليها.**

وليس من شك في أنّ علم التصوّف لم ينتظر الغزالي ليتأسّس وخاصةً من حيث موضوعه الذي هو ممارسة أكثر منه علماً. لكنّ التأسيس المعرفي للتصوّف من حيث تعريف ذاته في صلته بالأديان المنزلة كلاماً وفقهاً بالفلسفة إلهيات وعلم نفس وأخلاق لا يمكن نسبته إلى غير الغزالي. أما التصوّف بالمعنى الأعمّ من معناه في الأديان المنزلة أعني الرياضات الروحيّة والنفسية بمعناها في الشرق الأقصى فإنّ ذلك ليس موضوع علم ديني بل هو موضوع علم يقبل النسبة إلى العلوم الطبيعية. وهو ليس من مشاغلنا في هذه المحاولة بالرغم من أهميته في تصوّف الحلاج على الأقل[١٥]. وهكذا يتسير لنا أن نضع قبل هذا التأسيس مرحلتين:

---

(١٥) انظر رد ماكس هرتون على قراءة ماسينيون لتصوّف الحلاج في كتابه: «آلام الحلاج،» ترجمة أبي يعرب المرزوقي، **الحياة الثقافية التونسية**، السنة ٢٢، العدد ٨٥ (أيار/مايو ١٩٩٧).

مرحلة ما قبل الحلاج أعني مرحلة ظهور شكلي التصوّف ولنسمهما بالاعتراضين على استخلاف آدم وعلى الأمر بالسجود له: اعتراض الملائكة بالتمحض للعبادة خوفاً ممّا قد يترتّب على الحياة الدنيا من فساد في الأرض وسفك للدماء واعتراض إبليس بالتفاضل بين العناصر.

مرحلة ما بين الحلاج والغزالي: وفيها بدأ السعي إلى التمييز العلمي بين الموقفين الملائكي أعني التمحض للعبادة والشيطاني أعني عصيان الأمر وحان أوان التأسيس الفلسفي للتصوّف استناداً إلى علم النفس وعلم التأويل.

وأن نضع بعد هذا التأسيس مرحلتين:

مرحلة الغاية النظرية للتصوّف الفلسفي (ابن عربي)

فالتصوّف الفلسفي هو الذي استنتج من الخلق المضطر بنظرية الفيض القول بوحدة الوجود المادية المطلقة (الله =عين العالم= أي إنه العالم عينه)، ومعنى ذلك أن نظرية صدور العالم عن الله بالاضطرار وليس بالاختيار مآلها الحتمي هو القول بوحدة الوجود. ولهذه العبارة تأويلان كلاهما يؤدّي إلى المادية المطلقة، فسواء كان الله هو العالم أو العالم هو الله فالمقصود أن الله لا وجود له إلا بالعالم حتى لو سلمنا بأنّ العالم من حيث هو جملة الموجودات هو الأعيان في العدم من دون الوجود الإلهي، وهذا الفصل بين الأعيان التي في العدم والوجود الإلهي له معنى عند أرسطو، فالعدم الذي تقوم فيه الأعيان المعدومه هو المادة الأولى، والوجود الإلهي هو المثال المطلق الوحيد الذي تشتهي المادة محاكاته فتخرج منها الأعيان التي هي حبلى بها أو التي توجد فيها بالقوة والتي هي العالم الذي هو في عود أبدي هو تسلسل الكون والفساد بصورة دهرية، لكنه لا معنى له عند ابن عربي إلا أسلوبياً أو كيفية التعبير عن التطابق المطلق بين المادة القوية والمثال لأنّه ليس مفارقاً عنده ولا تشتهيه المادة الأولى لتخرج ما فيها من صور، بل هو عين تلك الصور التي تخرج ومن ثَمّ فهو عين هذه الشهوة التي تحرّك الأعيان المعدومة للظهور، إنه إذاً، فعل قوة المادة أو انتقال القوّة إلى الفعل[١٦].

(١٦) وبذلك فتصوف ابن عربي أرسطي المنزع بخلاف ما يتوهّم كثير ممّن لا يصل المعاني بأصولها، فيظنّ ابن عربي مختلفاً كبير الاختلاف عن ابن رشد لمجرد حوار «نعم ولا» الذي يكثر =

مرحلة الغاية العملية للتصوّف الفلسفي (الطرقية)

وهي في الحقيقة ما يترتّب عليها عملياً في التاريخ لأن التصوّف السنّي من المفروض ألّا يؤدّي إلى الطرقية التي هي نفي لدولة الإسلام الظاهرة أو بديل منها، فالتصوّف الطرقي هو دولة فرعون وهامان الخفية أي الغاية الجامعة بين النزعتين الباطنية والفلسفية في المستوى العملي، إنه عين الوسيلة لبناء الدولة ذات السلطان الخفي الموازي لسلطان الدولة الظاهرة والتي سلطانها الرمزي موضوع الصراع بين المتصوّفة والفقهاء، والمتصوّفة أصبحوا أكثر قدرةً على الوساطة لما يدعونه من سلطان على عالم الغيب ومن ثَمّ فهم قد استبدوا بالسلطة الروحية كاملة لكونهم جمعوا الوساطتين بين العامة والحاكم الأرضي وبينهم ومنهم الحاكم الأرضي وبين الحاكم السماوي: وتلك هي ثمرات النزعتين الباطنية والفلسفية وقد أصبحت ذهنيّة عامّة لدى النخب والشعوب استسلاماً للاستبدادين الزماني والروحي غايتين لتسفيه العقل وتخريف النقل، أعني عين الانحطاط الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامي؛ إذ بردت فصارت حضارة سابتة عديمة الحركية والفاعلية التاريخيتين من جنس حضارة الهنود الحمر إلى أن حلّ بأرضهم الاستعمار في بدايات القرن التاسع عشر خاصة.

= الناس من الكلام عنه من دون فهم. وما قلناه نفسه عن النسبة بين ابن عربي وابن رشد في صلتهما بأرسطو نقوله عن النسبة بين الرازي والسهروردي في صلتهما بأفلاطون، فالرازي أيضا قائل بالمُثُل قول السهرودي بها. وهؤلاء الأربعة هم الذين حدّدوا مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر أعني المدرسيات التي بالردّ عليها اكتملت شروط بلوغ النقد إلى ذروته عند ابن تيمية وابن خلدون، لذلك قلنا إنّ العلاقة أصبحت مباشرةً بينهما وما بعد الطبيعة الأرسطية وما بعد التاريخ الأفلاطوني طبعاً بتوسط الردّ على هذا الرابوع.

الفصل العاشر

مدار التزاحم بين العملين العمليين وحصيلته فيهما
(السلطان الرمزي أو السلطة التربوية
والسلطان الفعلي أو السلطة السياسية)

وهكذا فإنّ تكوّن هذين السلطانين الاستبداديين سيضع الفقهاء والمتصوّفة في مآزق متعارضة على النحو الآتي، فالفقيه أصبح مضطراً لأن يكون باطنياً ومنافقاً أمام الخاصة لئلّا يبزّه المتصوّف بسلطان روحي يمكّنه من القرب أكثر من سدّة صاحب السلطان الزماني، والمتصوّف أصبح مضطراً لأن يكون ظاهرياً ومنافقاً أمام العامّة حتى يبقي على عقدها في كونه منتسباً إلى الإسلام السنّي الذي ربّوا عليه. ولمّا كان كلاهما يدّعي إرث علم النبي فإنّهما سيجعلانه هو بدروه منافقاً ذا خطاب مزدوج: كلامه مع الخاصة غير كلامه مع العامة كما ينسبون ذلك إلى أعلم الصحابة بمعاني القرآن الباطنة. وبذلك فهم يلتحقون بقول الفلاسفة؛ إذ يعتبرون النبيّ صائغ مثالات عاميّة من الحقائق الفلسفية ومخفياً الحقيقة الباطنة على العامة، ومن ثَمّ فالفهم الباطني للدين من حيث هو أيديولوجيا حكم العامّة أصبح مسيطراً على الجميع فصار همّهم جميعاً تخريف النقل وتسفيه العقل تماماً كما تقتضي فلسفة الباطنية. لذلك فقلّما تجد في عصر الانحطاط بين رجال الدين من هو صادق الإيمان لكأنّ قربهم من العلم بالدين أعتقهم من الالتزام به بفتاوى عبادة الهوى: فصاروا أذلّ المخلوقات من جنس شعراء التكدّي لدى الحكام المستبدّين والفاسدين.

ولا بد في غاية البحث في تكوينية هذين الفنين العمليين ومآل تأسيسهما، من تأسيسهما تأسيساً يلغي دور الجماعة في التشريع الظاهر (القانون) والباطن (الأخلاق) فيصبح تبريراً للاستبدادين الزماني والروحي من تحديد موضوعهما تحديداً قد يساعد على فهم إشكالية العلاقة بين المدني والديني أعني أهم رهانات الدولة الإسلامية في العصر الحديث (في مستوى المواقف السياسية)، ورهانات علم الكلام الإسلامي أعني إشكالية العلاقة بين المذاهب الفكرية التي تقدّم المعرفة العقلية بالأبعاد العقدية والشرعية والمذاهب الفكرية التي تقدّم المعرفة الذوقية بهما (في مستوى المواقف الوجودية). ولتحقيق هذا التحديد المشروط في الموازنة بين الأزمات التي كان الفكر الديني والفلسفي علاجاً لها في الوضعيتين العربية الإسلامية والغربية المسيحيّة في عصر المثالية الألمانية فلنحاول تحديد مجالي الفنين وأهمّ ما يترتّب عليهما في فكرنا الحالي، وذلك بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما مدار الوجه النظري في هذين الفنين: العلم بالظاهر والعلم بالباطن، بمعنييهما أي باطن النص وباطن الشخص؟

وما مدار الوجه العملي فيهما: سلطان الإنسان والسلطان عليه باعتبارهما مدار التنافس على السلطان على العامة وعلى التوسط بين العامة والحكم في الدنيا وبين الإنسان وربه في الآخرة؟

إن هذه الإشكالية كانت ولعلّها لا تزال حصراً في تناظر تام مع إشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي كذلك ليس عندنا وحدنا بل في كلّ الحضارات، وعلاجها أيضاً لا يمكن أن يكون خاصاً بل لا بد فيه من مراعاة الكليات التي تشمل جميع الحضارات، ذلك أنّ إشكالية العلاقة بين المدني والديني وإشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي متناظرتان فيها جميعاً بشرط أن نفرّق بين محور التناظر في الحالتين:

فهو في المسألة الأولى يخصّ مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين فقه الظاهر أو القانون وفقه الباطن أو الأخلاق بينهما في تنظيم حياة الجماعة فصلاً ووصلاً بين الدنيوي والأخروي أعني ما يتعالى على الدنيوي بإطلاق وهو شرط كل حرية حقيقية.

وفي المسألة الثانية يخص مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين الروحي الجمعي وما يترتّب عليه في حياة الفرد والروحي الفردي وما يترتّب عليه في حياة الجماعة التي تتعالى على حياة الفرد من دون أن تكون محدّدةً للتعالي لكون تعاليها من الوقائع وليس من الواجبات التي تعود إلى التعالي الديني المطلق.

وبذلك يتبيّن أن العلاقة الثانية أعمّ بكثير من العلاقة الأولى التي تندرج فيها عند النظر إلى الوجود في وقائعه، لكنّها دونها كليةً عند النظر إليه في واجباته بالرغم من أنّها تبدو من وجهة النظر السياسية هي الأعم لظن السياسي مقصوراً على الدنيوي ولا علاقة له بالمتعاليات سواء أكانت دينية أم فلسفية. ولهذه العلّة، ليس الفقه مقصوراً على النظام القانوني في حياة الجماعة بل هو جامع بين القانوني والخلقي في المستوى العمومي خاصّة من دون إهمال للمستوى الخصوصي (ومن هنا يأتي دور الإفتاء الذي هو قضاء فقهي في خصومة بين المرء وذاته حول الموقف من قضية يطلب فيها حكم الشرع)، كما إن التصوّف ليس مقصوراً على الخلقي لجمعه بين الفردي والجمعي في المستوى الفردي خاصةً من دون إهمال للمستوى العمومي (من هنا يأتي دور الطرق التي هي قضاء صوفي حول الموقف من تطبيق الشريعة في الممارسة الفعلية). وليس من شك في أن الفقه غلب عليه البعد القانوني والسلوك الظاهر أو بعد التشريع للحياة العامة عملاً بمبدأ الحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر وفي أن التصوّف قد غلب عليه البعد الخلقي والسلوك الباطن وبعد التشريع للحياة الخاصة، لكن للسلوك الظاهر والعمومي آثاراً في السلوك الباطن للأفراد كما إن للسلوك الباطن والخصوصي آثاراً في السلوك الظاهر للجماعات.

وهذا التأثير المتبادل بين الخاص والعام من السلوكين اللذين يحاول أصحاب المقابلة بين المدني والديني من مفهومات الدولة الحديثة جعله معياراً للفصل بين الدين والدولة يجعل علاج هاتين المشكلتين المتداخلتين علاجاً ذا صلة وطيدة بإشكالية اللقاء الصدامي بين الفقه والتصوّف خلال تأسيس علميهما وتحديد ما يصل بينهما من صلات وبين القانون والأخلاق في كل دولة تريد أن تجعل قانونها فوق معتقدات شعبها. وهذه القضايا نفسها كانت على محكّ النظر في المثالية الألمانية وكان علاجها جنيس ما

نحن بصدده من العلاج في وضعية العلاقة بين الفقه والتصوّف وبين القانون والأخلاق:

فالفقه أساس لاستبداد الدولة بالتربية الرسمية الحاكمة: فأزال الدور التحريري للدين بتوهين العقل وتدجين النقل.

والتصوّف أساس لاستبداد المجتمع بالتربية الرسمية المعارضة: فأزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل.

ولنبدأ بتحديد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الظاهر وأصوله فنسأل: ماذا فقد من وظائفه؟ فكيف أعيق الفقه وأصوله؟ ومن ثَمّ كيف تمّ إفقاد الدين دوره التحريري؟ وما الذي جعل أصول الفقه بدلاً من أن يكون تأسيساً للسلطة التشريعية النابعة من الجماعة يتحوّل إلى مجرّد تنظير لفنيات استمداد الأحكام من النصوص ولدور القانون الزجري وتبعيته المطلقة للسياسي بدلاً من التنظير لسلطة الجماعة التشريعي ودور الفقه التحريري لارتباطه بالإرادة المشرّعة؟ لا شكّ في أنه يوجد شيء من الكلام عن الإرادة بوصفها موضوع التشريع لا ذاته لكنّ الإرادة الوحيدة حصرت في الله تجمّلاً لأنّها في وجودها الفعلي تحوّلت في الغالب إلى إرادة الأمراء بتبرير العلماء. وما الذي جعل علم تجربة الضبط القانوني للسلوك (الفقه) تفقد بعدها الروحي الخاص الذي استحوذ عليه البعد الصوفي فتنحصر في التقنين لظاهر السلوك من وجود الإنسان جماعة وأفراداً؟

وبسؤال جامع: ما الذي حصر علم أصول الفقه في المسألة المنهجية المتعلّقة بكيفية استخراج الحكم من النصوص بدل البحث في أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية والإجرائية) والمؤسسية (التشريعية والتنفيذية والقضائية) الضامنة للعيش المشترك السوي بين الناس، والحدّ من العدوان عليها بينهم لحماية الحقوق والكرامة البشرية في العمران البشري؟ ثمّ كيف انقلب الفقه بالتدريج إلى مجرد تحايل لتطويع الأحكام الشرعية استجابةً انفعالية لاستصحاب الحال الذي يفرضه ـ واقعاً ـ إما طغيان الحكام أو طغيان الأمم المبدعة التي نقلّدها وتأبيد سلطان الفقهاء على المؤمنين الذين حوّلوهم إلى عامّة بمجرد أن جعلوا الحرية الفكريّة والسلوكية خروجاً عن الشرع فصيّروا الجميع

محتاجاً في كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟ كل هذه الأسئلة لا تعبّر عن مسائل يجهل المسلمون أجوبتها الفعلية بل هم واجدوها عياناً في الحصيلتين الآتيتين حتى وإن غابت عنهم تعليلاتها وتأويلاتها التي هي ما نحاول وصله بالوضعية التي كان عليها الفكر الديني والفلسفي الذي ثار عليه فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون في غاية ما وصل إليه الفكر النقدي لهذا المناخ القاتل لحرية الإبداع النظري والعملي خضوعاً نهائياً للجبريّة التي تحوّلت إلى موقف وجودي ذي صياغة فلسفيّة صوفيّة كلاميّة فقهيّة هي فلسفة وحدة الوجود الفعلية حتّى وإن وجد من يجادل فيها فكرياً:

فكانت النتيجة الفعلية إفساد الثورة الشرعية التي يمكن أن نستخرجها من القرآن لو كان القصد تنظيم الحياة بمقتضى القيم التي بشّر بها، باعتبارها عين الأمانة التي حُمّلها الإنسان والتي تجعل أمر الجماعة شورى بينها.

وتمّ فعلياً اغتصاب السلطة التشريعية ومساندة اغتصاب السلطة التنفيذية واستتباعها السلطتين التشريعية والقضائية، فضلاً عن السلطة التربوية والسلطة الثقافية نفياً للمفهوم الجامع بين وجهي انتساب الفرد للجماعة إذ يكون راعياً ورعية في آن.

ومن ثَمّ فقد تمّ إلغاء طابع فرض العين في التشريع؛ إذ حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما في مجرد نصائح كبار الحي لصغاره واستثني منه المشاركة في إدارة الشأن العام والحكم وأصبح الأمر كلّه يفرضه المستبد من الأمراء ويبرّره المستبدّ من العلماء وغاب المسلم من الحياة كلّها حتى قال ابن خلدون إنه قد فقد معاني الإنسانية فصار عالةً يغلب عليه الخمول والكذب والنفاق لأنه ربي بالخوف والعسف.

وما أصاب فقه الظاهر أصاب مثله أو أكثر منه فقه الباطن أو علم أصول التجربة الذوقية، فهذه الأسئلة هي التي بالعناية بها كان فيلسوفانا قابلين للموازنة مع محاولات علاج الإشكالية نفسها في المثالية الألمانية لتحرير العقل والروح من الطغيان الناتج عن الحلف بين السلطانين الزماني والروحاني، وعلينا الآن أن نفهم الكيفية التي انحرف بها علم هذه التجربة الباطنة (عالم الشهادة الوجدانية). فنسأل: كيف فسد التصوّف وأصوله فتحوّل إلى تدعيم لسلطان الاستبداد بما يؤسّس له من وهم السلطان على

عالم الغيب يدّعيه الوسطاء من المتصوّفة وخاصةً بعد أن تأسس نظام الطرق؟ فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفهمنا أكثر من السؤال عما حصل لفقه الظاهر من انحراف الطريقة التي فقد بها الدين دوره التنويري والتحريري أصبح بالأحرى يوظّف لتدعيم الدور التعتيمي والاستعبادي، وعلينا الآن أن نحدّد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الباطن وأصوله:

فما الذي فقدته التجربة الذوقية من وظائفها؟ ولم حصرت في التهويم المتعامق حول البعد العرفاني من الوجود حتى صار التصوّف تخريفاً حول بنية العالم استناداً إلى تأويلات المقارنة السطحيّة بين العالم الصغير والعالم الكبير بمعناه البطلمي وإهمال التنظير للبعد الفني بالرغم من وجود الفن غير القصدي في بعض أشكال التعبير اللساني والجسدي والموسيقي؟

وما الذي جعل أصول التجربة الذوقية (التصوّف) تفقد بعدها القانوني الخاص الذي استحوذ عليه البعد الفقهي فانحصرت هذه التجربة في تهذيب السلوك الخلقي من وجود الإنسان أفراداً وجماعات لتتحوّل إلى حيل باطنية تدّعي الكرامات والوساطات والشفاعات حتى صارت حزباً مؤسساً لسلطان الخرافة والتحالف بين الطغيانين الروحي (للأسطورة والسحر) والزماني (للعنف والعسف) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟

وبصورة عامة فإنّ السؤال المركزي هو: كيف انحطّ العمل الخلقي لتربية الذات والعلم بباطنها إلى دروشة الشطحات الجماعية في الطرق الصوفيّة التي يتمثّل هدفها الأول والأخير في التخلّص من الوعي بالذات وبالعالم والوقوع في غيبوبة تاريخيّة هي ما نطلق عليه اسم الانحطاط وما حاول تشخيصه فيلسوفانا مع الغرق العجيب في الدنيّات والتسيّب المطلق للملذات الدنيوية والوعد بالملذات الأخروية؟ لعلّ كل هذه الانحرافات قد اجتمعت في غاية الانحراف كلّه الذي تمثّل في انحطاط علم تفسير القرآن والسنّة بالإسرائيليّات والتعامق الفلسفي بالقياسات السطحية بين العالمين الصغير والكبير. فهذا هو عين الانحراف الصوفي الذي غيّر طبيعة التجربة الذوقية فأطلق عناصر الانحطاط وأسبابه باسم التجربة الروحيّة المتعالية على الدنيا ومن ثَمّ النافية لوظيفتي الأمانة: استعمار الإنسان في الأرض بقيم الاستخلاف فيها، وكان لهذا الفهم النافي لوظيفتي الأمانة أثر على

كل جهد يبدع في مجال العلم الوضعي أو في مجال العلم الشرعي اللذين أعني في العبادتين المحققتين لهاتين الوظيفتين بالعمل الذي هو عين استعمار الإنسان الأرض والاستعداد للآخرة بممارسة قيم الاستخلاف فيها. ذلك أن قتل الجسد والروح أصبحا الهدف الأول والأخير لتحقيق الغيبوبة التاريخية باسم العزوف عما سوى العبادة وأهملت منزلة الجسد والعلاقة بالعالم المادي في العلم والعمل أعني ما يعتبره المنظور القرآني أفضل مميّزات الإنسان كما يرمز إلى ذلك الأمر بالسجود له واستخلافه.

فأهميّة الجسد والتجربة الحسية (أي العلاقة بالعالم) في القرآن الكريم في الدنيا وفي الآخرة من المعاني الأساسية التي لا يمكن من دونها فهم الفرق الجوهري بين الفلسفة القرآنية وفكر الفلاسفة بالمعنى التقليدي في المرحلة العربية الإسلامية الكلاسيكية. ولا يمكن أن ندرك دلالة عنصر آدم وتفضيلة وخصّه بالخلافة من دون فهم المعنى العميق لمفهوم المادة (المقوّم الجوهري) والمدة (الديمومة الزمانية) والامتداد (العظم المكاني مرموزاً إليه بالملكية) والمدد أصل القيام الوجودي الذي رمزه اليد الممدودة الدالة على الكرم والعطاء. ولولا ما أصبح عليه معنى المادة من تحقير ونسبة كل الشرور إليها لما كان للموقف الفلسفي والصوفي المشين من جسد الإنسان معنى حتى بات الضعف والجوع والفقر غاية العبادة.

وكلام الله عن روحه ليس كلاماً عن شيء يقابل المادة بالمعنى المحقر منها، فضلاً عن أن يكون نافياً للوجود المتعيّن الذي هو معنى التجسّد[1] أو بصورة أدقّ الوجود غير المقصور على مجرد الوجود

---

(١) كما في قوله جلّ وعلا عن الروح الذي بشّر مريم: ﴿**فتمثّل لها بشراً سوياً**﴾ والقصد أنّه تعيّن متحيزاً في جسد **(لم يتجسّد بل تمثل أي أصبح يشبه البشر من حيث الشكل ولم يصبح جسداً، وهذا ما نصت عليه كل التفسيرات اللغوية والقرآنية وفي أمر الجسد، والتجسّد مشكلة عقدية، فالنصارى يجعلون الروح جسداً أي إن الدمج كان دمج الجسد والروح معاً وهذا أحد مكامن الخلاف بين الإسلام والنصرانية)**، ولم يبق مجرد فكرة أو معنى غير متعيّن في الوجود. وحتى اعتبار الزمان والمكان مجرّد فكرة أو صورة من صور ملكة الحس بالمعنى الكنطي فهو من بقايا هذا التصوّر المحتقر لكل ما هو مادي، لكن المادة في القرآن ليست بالأمر المحتقر ولا وجود للمقابلة بين المادة والصورة أصلاً وحتى لو سلّمنا بمثل هذه المقابلة فإنّ المادة تصبح مفضّلة على الصورة لأنّها هي الجوهر الذي تتوالى عليه الصور فضلاً عن صلتها بالمدد الذي هو عين الوجود.

التصوّري في الفكر، كلام الله عن روحه هو عين كلامه عن ذاته كما إن كلامه عن نفسه ليس مقابلة بين نفس وبدن بل هو من جنس قول الواحد منّا أنا نفسي بمعنى التشديد على الأنا. ومن ثَمّ فالكلام في هاتين الحالتين ليس فيه مقابلة من جنس ما تعودنا عليه عند الكلام عن روح الإنسان في مقابل جسمه، فالإنسان ليس بذي روح بمعنى روح الله بل فيه نفخة منه جعلت جسده إنساناً مبيناً أو مسمّياً.

وكل الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد وقاتليه بما يزعمون من رياضة لظنّهم إيّاه الحائل دونهم والاطلاع على عالم الغيب علّتها الخلط بين الحقيقي من المدركات والموهومي منها. فالجسد هو عين كيان الإنسان الحامل النفخة الروحيّة التي لا يمكن فصلها عنه لكونها عين جعله جسداً إنسانياً مبيناً. وإذاً، فكل الإشكاليّة الصوفيّة تعود إلى ما يرمز إليه تحقير إبليس للتراب ومن جنسه التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشرّ لمقاومتها التصوير التام، لكنّ الله برّأها بل اعتبر أدناها رتبة في الفكر القديم قابلاً لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك. وهو قد فعل كما يرمز إلى ذلك قصّ القرآن تفضيله آدم على الملائكة وإبليس بالرغم من كونه من التراب الذي هو في عرف فيزياء ذلك العصر أدنى عناصر المادة. وبهذا المعنى فالمادّة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست من دون الصورة منزّلة وجودية بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردّد في اعتبار النفس ذاتها مادية.

ثم إنّ المادة عندما نقول مادّة كذا مثلاً تعني جوهره الحقيقي أو ما منه يأتيه المدد الوجودي الذي يجعله ذا قيام حقيقي في مقابل الصورة التي هي ما يعرض عليه من تشكيل عرضي ليس له من معنى إلا باعتباره ما يبدو عليه كيان الشيء لمدركه. أما خصائص الشيء التي تجعله ما هو فهي ليس صورية بل هي عين خصائص مادته وهي في الغالب من غيب الوجود لأن ما يبدو لنا من أشكال الأشياء ليس هو عين جوهرها بدليل أن نظرياتنا المتعلقة بها وبمفاعيلها متطوّرة ومتدرجة في النفاذ إلى بعضها بعد بعض. ومن نتائج احتقار المادّة إهمال التجربة في مجال العلم وإغفال أهميّة تطبيقاته التي هي شروط نجاح الإنسان في استعماره في الأرض واستخلافه فيها: وكلاهما ممّا يعارضه الموقف الصوفي بحيث يصبح

الجميع عائشاً على السؤال والخصاصة. وحتى هذين فهما مشروطان بأن يوجد من يسأل ويسدّ الحاجات من العاملين عليها.

ومن نتائج احتقار الجسد خلقياً في مجال العمل من حيث صلته بالصحة والعناية بالبدن وفي مجال تطبيقاته من حيث صلته بالنصيب من الدنيا ما جعل الإنسان المسلم مسحوقاً بين الاستبدادين الروحاني والزماني فعادت دولة الإسلام إلى النظام المصري القديم: **حكم فرعون وهامان لعبيد لا يكاد يبقى منهم إلا الرمق الأخير من أبدان متهاوية وأرواح نائمة وكل ذلك بخلاف ما يمجّده القرآن من علامات القوة والعنفوان.** لذلك كان موضوعنا في هذه المقالة الأساسية فهم أصل الاستبدادين وتكوينيتهما بدءاً بالزماني السياسي وختماً بالروحاني الاجتماعي. وبيِّن أن تأسيس علمَيْ فقه الظاهر وأصوله وفقه الباطن، وأصوله من المنظور المعرفي يمكن أن يعتبرا محايدين قيمياً، لكن تحويل موضوعيهما إلى مسألة تقنية خالصة (منطقية لسانية عند فقهاء الظاهر وخرافية سحرية عند فقهاء الباطن) وإغفال طبيعة الموضوع المتعلّق بالتعبير عن خيارات الإرادة السياسية (فقه الظاهر) وخيارات الإرادة الخلقية (فقه الباطن) جعلهما يصبحان غير مقصورين على التأسيس المعرفي بل تحولا إلى تأسيس عملي للفنون القانونية والمخيالية التي تخدم الاستبداد الزماني الناتج عن قتل إرادة الخيار السياسي وخدمة الاستبداد الروحاني الناتج عن قتل الخيار الوجودي:

فقتل إمكان الخيار السياسي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة القانوني بنظام الحكم (الخنوع للمتسلط على الرزق المادي). لأنّ الفقيه صار مشرعاً لظاهر السلوك بدلاً من الجماعة بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنّه لا ينبغي له أن يكون أكثر من قاضٍ يطبّق التشريع سماوياً كان أو وضعياً.

وقتل إمكان الخيار الوجودي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة الخلقي بنظام التربية (الخضوع للمتسلط على الرزق الروحي) لأنّ المتصوّف صار مشرعاً لباطن السلوك بديلاً من الفرد بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنّه لا ينبغي له أن يكون أكثر من سالك يطبّق فهمه الخاص للتشريع نفسه من دون سواها فهماً نقلياً أو عقلياً.

وليس من شك في أنه كثيراً ما يقال إن المسلمين ليس لهم نظام

كهنوتي مثل المسيحيين. وهذا الكلام صحيح مبدئياً أعني أن القرآن يقتضي ألا يكون لهم نظام كهنوتي، لكنهم أحدثوه في التاريخ الفعلي تحريفاً للقرآن الكريم بل إنّهم قد أحدثوا نظاماً كهنوتياً كان مزدوجاً عند السنة لكنّه كان شبه موحد عند الشيعة.

فالسنة انقسم فيها النظام الكهنوتي إلى فقهاء الظاهر وفقهاء الباطن، فوظّف السلطان الزماني تنافسهم على الوساطة بينه وبين الشعب ليؤبد سلطانه عودة بدولة الإسلام إلى النظام الفرعوني الهاماني.

وعند الشيعة اتحدت السلطتان في الإمام لأنه قطب الاقطاب، لكن غياب الإمام جعل مشكل السنة يوجد عند الشيعة كذلك فأصبح الكهنوت مضاعفاً بفارق وحيد هو توافق الفرعين لاشتراكهما في القول بالباطنية.

وهذه الحقيقة التاريخية بخصوص الكهنوت في الإسلام بخلاف ما يوصي به القرآن الكريم وتحريفا لمبادئه من قبل علمائه جعل ما صارعته المثالية الألمانية مجانساً لما صارعه فيلسوفانا. وكلاهما عانى شخصياً من الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كونهما فقيهين ومتصوّفين، لكن فقههما وتصوفهما كانا ناتجين عن المنظور القرآني السوي الذي يرفض تأسيس السلطة الكهنوتية بوجهيها الظاهر والباطن، ولما كان القانون (فقه الظاهر) والتربية (فقه الباطن) أعني شرطي البناء الرمزي لشخصية الإنسان من حيث هو عضو جماعة مدنية وروحية لما كانا حكراً عليهما بوصفهما الوسيطين بين الناس والحاكمين الأرضي والسماوي فإن توسطهما أصبح العلة الأولى في تأسيس الاستبدادين المؤديين إلى الفسادين المادي والروحي ومن ثمّ الموصلين إلى الانحطاط الذي عرفته حضارتنا:

الاستبداد التربوي الروحي وما يترتّب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأذهان والرموز).

والاستبداد السياسي الزماني وما يترتب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأعيان والأفعال).

وذلك ما كان علينا بيانه في هذه المقالة التي تمثّل مركز الثقل في الفكر الديني العملي (تمثيل المقالة الموالية مركزه في الفكر الفلسفي

النظري)[٢] من حيث صلته بتحقيق القيم في التاريخ؛ إذ من دون هذا البيان يتعذّر أن نفهم علّة الثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون لنوازن بينها وبين الثورة الحديثة في المثالية الألمانية وما بعدها باعتبار فلاسفتهما كانوا هم بدورهم في صراع مع ظاهرات من جنس ما نصف في هذه المقالة لأن ألمانيا كانت في آخر ركب الحداثة الأوروبية خلال حقبة المثالية الألمانية: وتلك هي علّة الترحيب منقطع النظير بالثورة الفرنسية عند جميع فلاسفة المثالية الألمانية وتركيزهم على تحرير الإنسان التحرير القانوني والخلقي المأمول من الثورة الفرنسية قبل أن يتبين لهم طابعها الاستبدادي بل والإرهابي.

---

(٢) ولعلّ أفضل توضيح لهذه العلاقة بين الفكرين من حيث هذان الدوران المقارنة بدور غرفتي القلب الضاخّة للدم الصافي والضاخة للدم العائد إلى القلب لتصفيته وتزويده بالأوكسجين. فالفكر الديني يتعلق بالغرفة الضاخة الأولى والفكر الفلسفي بالغرفة الضاخة الثانية. والدين هو وظيفة الفطرة من حيث هي مدد الحياة التي يحملها الدم والفلسفة هي وظيفة الفطرة من حيث هي مصوّرة للمدد ومنقّيته له. لذلك نسبنا إلى الوظيفة الأولى المدد وإلى الوظيفة الثانية التصوير: لكن المنبع واحد إنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ومن ثَمّ فلا تقدّم لأي منهما على الأخرى بل هما متلازمتان تلازم الصورة والمادة في كل موجود وليس الفصل بينهما إلا فصلاً ذهنياً.



المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية



الفصل الحادي عشر

رهان التزاحم بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية

إنّ ما درسناه من تزاحم بين فقه الظاهر وأصوله من جهة أولى وفقه الباطن وأصوله من جهة ثانية كان مداره تحديد ضوابط السلوك الإنساني الإرادي في الأعيان (فقه الظاهر)، وفي الأذهان (فقه الباطن) أعني أنّ موضوع التزاحم هو العلاقة بين القانون والأخلاق من حيث هما سلطانان على الإرادة:

أحدهما ذو صلة بالوازع الأجنبي (السياسة) بلغة ابن خلدون

والثاني ذو صلة بالوازع الذاتي (الأخلاق) باللغة نفسها.

وكان ما وصفناه بانحراف الفنين العمليين الموصل إلى الاستبدادين الزماني والروحاني صادراً عن جعل الذات التي يشرع لها في وجودها العيني والذهني مسلوبة الإرادة وخاضعةً لضوابط صادرة من خارج الإرادة جماعية كانت أو فردية لأنّ فقه الباطن هو بدوره صار تبعيةً عمياء للشيخ والقطب وليس نابعاً من الوازع الباطني بحق:

فانحراف فقه الظاهر أفسد علم أصوله فلم يبق منه إلا وجهه التقني الذي يلغي دور الجماعة في وضع الضوابط القانونية ليجعلها موضوعاً خاضعاً لها من خارج إرادتها فتستبد بها هيئة وسيطة بين مصدر التشريع ومصبّه بحيث لم يعد أمر الجماعة شورى بينهم.

وانحراف فقه الباطن أفسد أصوله فلم يبق منه إلا وجهه الكشفي

الذي يلغي دور الفرد في وضع الضوابط الخلقية لتجعله موضوعاً لها من خارج إرادته فيستبد به الشيخ وسيطاً بين مصدر المعنى المكشوف ومتلقِّيها بحيث لم يبق أمر الفرد مسؤوليةً شخصية.

لذلك فالانحرافان في حالتي فقه الظاهر وفقه الباطن تعلقاً بالمسألة العملية التي تخصّ البعدين القانوني والتربوي بعد أن أصبحا أداتي اغتراب علّته الفصل بين الذات المسهمة في وضع التشريع وإضفاء المعنى والذات الخاضعة لهما سواء تعلّق الأمر بالتشريع القانوني في خدمة المؤسّسة السياسية أو بالتشريع الخلقي في خدمة المؤسّسة التربوية. وبذلك تتجلّى العلاقة الناقلة من الانحراف العملي بوجهيه (الفقهي والصوفي) إلى الانحرافين المتعلّقين بالمسألة العقدية وبالمسألة النظرية انحرافي الكلام والفلسفة انحرافيهما الجنيسين لانحرافي فقه الظاهر وفقه الباطن:

فالكلام أصبح صوغاً عقدياً يكون فيه فكر المتكلّم بديلاً من التجربة الذوقية التي تصل المؤمن شخصيّاً بموضوع التجربة الدينيّة (حدس المعاني). فيصبح المؤمن من ثَمّ تابعاً لمذهب بدلاً من أن يعيش تجربة دينيةً حيّة: يتلقّى قراءة للمعاني صارت عقيدةً مذهبية بدلاً من أن يقرأ التجربة الروحيّة قراءة شخصية حيّة.

والفلسفة أصبحت صوغاً نظرياً يكون فيه فكر الفيلسوف بديلاً من التجربة العقليّة التي تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلميّة (حدس الوقائع). فيصبح الباحث من ثَمّ تابعاً لمدرسة بدلاً من أن يحلّل شخصياً تجربة علمية حية: يتلقّى قراءةً للوقائع صارت عقيدة مدرسية بدلاً من أن يقرأ التجربة العلمية قراءة شخصية حيّة.

وفي الحالتين لم يعد التعليم تجريباً شخصياً لحدس المعاني أو لحدس الوقائع بل هو أصبح الحائل الأساس دون التجريب الذاتي لكونه ألغى لقاء الذات بموضوع التجربة في الحالتين وأسّس لتربيةٍ مبدؤها الاكتفاء بمتن العقيدة التي صاغها المتكلّم أو بمتن الحقيقة التي صاغها الفيلسوف وتمّ الإلغاء بإطلاق عندما أصبح الفرد مطالباً بأن يكون كالميّت يكفّنه الشيخ في الطرق الصوفية. وهكذا وصل الفكر في لحظة النقد بدءاً من عصر الغزالي وخاصّةً في غايته أعني في النقد الجذري التيمي

والخلدوني إلى حدّ القول بالتعليميّة التلقينية في معناها المغالي عند الباطنية يأساً من الفكر الشخصي والعقل بل وتخويفاً منهما. فاقتصرت التجربتان على شرح النصوص والتعليق عليها وحفظ المتون والتشبث بمنظومات الفهوم العقدية التي للمذاهب والفرق[1]. وبهذا المعنى:

فعلم الكلام يمكن أن يعدّ مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الثانية (القوانين بمعناها السياسي والأخلاق بمعناها النقلي).

والفلسفة يمكن أن تعتبر مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الأولى (القوانين بمعناها الطبيعي والأخلاق بمعناها العقلي).

فأما الموضوع الذي من الرتبة الثانية فهو التشريع الضابط لظاهر سلوك الإنسان ولباطنه أعني القانون والأخلاق، فالكلام يجعل هذا التشريع مسألةً فنيّة منطلقها المتن المرجعي للمذهب وليس التجربة الروحية في وجوديها الجمعي (السلوك في الأعيان موضوع فقه الظاهر) والفردي (السلوك في الأذهان موضوع فقه الباطن). وأما الموضوع الذي من الرتبة الأولى فهو الموضوع الذي يكون التشريع الأول ضابطاً لسلوك الإنسان إزاءه أعني علم الظاهرات الإنسانية والطبيعية. والفلسفة تجعل ما يتعلّق به السلوك مسألة فنيّة منطلقها المتن المرجعي للنظرية وليس التجربة الحسيّة في وجوديها العادي (الظاهرات الطبيعية) والعلمي (القوانين الطبيعية). وبذلك فقد غابت مادة الممارستين التجريبيتين فحصلت قطيعة تامة بين العقل الإنساني وعالميه الطبيعي في الفلسفة والتاريخي في الكلام وأصبح المناخ الثقافي وكأنّه محارةً أو شرنقة خانقة لا يستطيع الإنسان الخروج منها للتعامل مع معطياتها التي هي مجال فكره النظري والعملي، فكره

---

(١) ولعل رمز ذلك أن ابن رشد الذي لقب بالشارح الأكبر يمكن كذلك أن يوصف بالفقيه الأكبر. وهو في الحالتين شارح نصوص وليس مجرب معاني خلقية وروحية ولا وقائع نظرية وطبيعية. وهذا النوع من الفكر على أهميته بالنسبة إلى تاريخ الفكر والتعليم يصبح العائق الأساس للإبداع الفكري بمجرد أن يتجاوز مرتبة إيصال الحاصل من المعرفة إيصالاً إخبارياً إلى دور التعليم المبدع الذي يجعل الإخبار بالحاصل من التراث المعرفي تدريباً على الإبداع البكر بإعادة إبداع ما سبق إبداعه.

الذي لا يكون فكراً إلا بتعامله مع هذه المعطيات تعامل التنظير ذي التطبيق التقني (تطبيق العلوم الطبيعية) والخلقي (تطبيق العلوم الإنسانية):

قتلت الممارسة السياسية والخلقية بالنسبة إلى الكلام وفقه الظاهر

وقتلت الممارسة التقنية والعلمية بالنسبة إلى الفلسفة وفقه الباطن

فأصبح الفكر جعجعةً كلاميّة بلا طحن مقصوراً على حفظ متون لا صلة لها بموضوعها الأساس أعني التعامل مع ظاهرات الطبيعة وحادثات التاريخ. ومن ثَمّ فقد توقّف الإبداع الفلسفي والديني في المجالين العلمي والخلقي فضلاً عن مجالات الفنون الجميلة والجليلة: وأكبر علامات هذا الموت المضاعف هو علم من يسمَّون علماء عندنا وحال الجامعات الإسلامية في عصر الانحطاط وما أظنّها تجاوزت هذه الحال إلا في الظاهر، وبالرغم من أنّ الفلسفة تتعلّق بالتجربة الحسّية الظاهرة والكلام بالتجربة الحسّية الباطنة خاصّة فإنّ العلاقة مع فقهي الظاهر والباطن قد انعكست فأصبح التصوّف الذي ينشغل بالباطن قريباً من الفلسفة وأصبح الفقه الذي ينشغل بالظاهر قريباً من الكلام. ومهما بدا في ذلك من المفارقة فإنّ العلة بيّنة؛ إذ هي ضربا التكامل بين التجربتين الظاهرة والباطنة:

فالتجربة الحسية الظاهرة التي هي موضوع النظريات التي يسعى الفكر الفلسفي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية، هدفها تجاوز ظاهر الوقائع الطبيعية إلى بواطنها لاكتشاف أصولها الباطنة. ومن ثَمّ فهي تلتقي مع التجربة الخلقية التي هي بحث في باطن السلوك الإنساني لتدرك بتأملها الباطني سرّ التناغم الأصلي الذي يجعل العقل الإنساني يكتشف في ذاته هذه القوانين: اللقاء بين الظاهر المطلق (وقائع الطبيعة) والباطن المطلق (شرائع العقل) في سلوك الطبيعة.

والتجربة الحسّية الباطنة التي هي موضوع العقائد التي يسعى الفكر الكلامي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية هدفها تجاوز باطن الوقائع النفسية إلى ظواهرها لاكتشاف فروعها الظاهرة. ومن ثَمّ فهي تلتقي مع التجربة القانونية التي هي بحث في ظاهر السلوك الإنساني لتدرك شروط تحقيق التناغم الغائي الذي يجعل الإرادة الإنسانية تطابق

هذه الشرائع: اللقاء بين الباطن المطلق (الإيمان) والظاهر المطلق (العمل) في سلوك الإنسان.

لذلك فقد كان لا بد من أن يصبح التحالف بين الفقة والكلام في خدمة السلطان الزماني الذي هو نظام السلوك الظاهر خاصة: ظاهر الوجود وظاهر الذات. وكان لا بد كذلك من أن يصبح التحالف بين التصوّف والفلسفة لخدمة السلطان الروحاني الذي هو نظام السلوك الباطن خاصة: باطن الوجود وباطن الذات. والاستبداد المطلق هو الحلف بين السلطانين على الظاهر والباطن؛ إذ هو عين نموذج الدولة المصرية القديمة التي كان أفلاطون معجباً بها ومثله كل الفلاسفة والمتصوّفة المؤمنين بضرورة الاستبدادين وهما مجتمعا الوجهين الفرعوني الهاماني في الدولة التي ليس لها من هدف إلا تجميد الحياة لحماية السلطان من التغير والحدثان[٢].

لكن أي الحلفين كان كافياً لتحقيق الاستبداد وثمرته الفساد حتى وإن كان بلوغ الاستبداد غايته المطلقة يشترطهما معاً. والمعركة بين الحلف الأول (فقه ـ كلام) والحلف الثاني (تصوف ـ فلسفة) غلب عليهما طابع المعركة بين السنة والشيعة، لأنّ الحلف الأول غلب على مناخ الفكر في الإسلام السنّي الذي بيده الحكم والسلطان الجلي في الغالب والحلف الثاني غلب على مناخ الفكر في الإسلام الشيعي الذي بيده المعارضة والسلطان الخفي في الغالب. وبمجرّد أن غزا التصوّف المتفلسف الإسلام السني أصاب الفصام النظام السياسي والاجتماعي في الإسلام السنّي لأن الدولة صارت في الغالب فقهيةً كلاميّة بالمعنى المنحرف الذي وصفنا والمجتمع صار تابعاً للفكر الصوفي الفلسفي بالمعنى المنحرف الذي وصفنا: ومن ثَمّ فهذا لا يبدو من المفارقات إلا لأنّنا ننسى الانحراف الذي أصاب الفلسفة؛ إذ هي أصبحت في الفكر الصوفي والباطني خليطاً من الطلاسم والفكر السحري والسيميائي المستنِدَيْن إلى التنجيم وعلم الحروف والجفر (وهي جميعاً علوم زائفة حاول ابن خلدون دحضها وبيان ضررها في المقدمة).

---

(٢) لذلك اعتبر أفلاطون الدولة الفرعونية النموذج الأعلى من حيث هي النظام الذي يوقف حركة الحدثان ويثبت القيم فيدخل البقاء والخلود على مجرى التاريخ والتغير الذي لا يكون عنده إلا في تجاه واحد هو الفساد والانحطاط بسبب النموذج العضوي الذاهب إلى الشيخوخة والموت.

وبالرغم مما يبدو في ذلك من مفارقة فهو أمر مفهوم وواضح العلة، فالعقائد الشعبية بخلاف عقائد النخبة العالمة بالمعنى التقليدي للكلمة كانت ولا تزال دائماً مؤمنةً بما يشبه الميثولوجيا التي هي رحم الفلسفة الدائم حتى وإن كانت في مستوياتها الراقية سعياً إلى التخلّص من الميثوس (الأسطوري). ولمّا كان التصوّف الفلسفي قد غزا الشعب بتخريف النقل وتسفيه العقل فإنّ المتصوّفة قد نشروا عقائد السحر، والتنجيم، والكرامات، والوساطات، وزيارات القبور، وعبادة الأوثان وشيء من السلوك الوثني يشبه حفلات الخمريات، والاختلاط، وحتى اللواط أعني كل مظاهر الانفلات الخلقي في النزعة الباكوسية، كما حصل في عصر انحطاط الفلسفة واختلاطها بالعقائد العاميّة التي من هذا الجنس منذ أواخر العصر اليوناني القديم بعيد الغزو المقدوني للشرق. وطبعاً فهذا النوع من الوجود أقرب إلى حقيقة الحياة التي يعيشها الإنسان في وعيه العادي من الحياة المحنّطة التي يفرضها فقه الظاهر، وهو ما يجعلها أكثر قبولاً من الإنسان العادي، والعلّة في ذلك أنّ المرء في حياته العادية يحيا في عالم المظاهر الحسية، وسلطان الغرائز والفلك العامي حيث يقتصر العالم على ما تدركه الحواس العادية غير المجهّزة بأدوات الإدراك العلمي وليس في عالم الفلك العلمي الذي يدرك بالأجهزة العلميّة مثل أدوات الرصد والمجاهر.

ولهذه العلّة كان نقد الأصلين الكلامي والفلسفي في الفكر السني دافعه الرد على الفكر الشيعي والصوفي اللذين طغى عليهما هذا النوع من تخريف النقل وتسفيه العقل، باعتبارهما استراتيجية حكم عند الخاصة ومناخاً روحياً عند العامّة: فذلك هو شرط الاستبداد على العباد والفساد الذي يعمّ البلاد. وهو كذلك من حيث دافعه المباشرة خاصة إذا اقتصرنا على مناخ النقد ودوافعه مع اعتبار ما آل إليه الفكران الكلامي والفلسفي المنحرفين بالمعنى الذي وصفنا، لكنّ الثورة التي نتجت عن هذا النقد كانت استعادةً لوظائف الكلام والفلسفة وما يترتّب عليهما من معارف وأعمال تؤدّي وظائفها في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، إنها كانت محاولةً لإعادة تأسيس جذرية:

- **للفكرين الفلسفي والكلامي نظرياً وعقدياً**
- **وللفكرين الفقهي والصوفي عملياً وشرعياً**

والغاية في الحالتين تحريرها أربعتها من التوظيف العقدي والسلطاني المنحرف وإعادة وصلهما بموضوعهما أعني بالتجربتين الذوقيّة والحسيّة وبمعايير نظمهما لجعل الحياة الفردية والجماعية ذات معنى ونظام؛ إذ إن هذه العلوم هي عين الفنون التي تحدّد العلاقة المباشرة بموضوعيهما من الرتبتين الأولى والثانية. وذلك ما كان علينا بيانه، والآن فلنبحث هذه الإشكاليات حتى نفهم معادلة الفكر العربي الإسلامي في بداية المرحلة النقدية الجذرية التي يمثلها ابن تيمية وابن خلدون وخاصة علة ما سعيا إليه بوصفهما صاحبي الثورة النقدية الجذرية:

إعادة ابن تيمية الفكر النظري والعقدي (الكلامي والفلسفي) إلى امتحان التجربة الطبيعية ومن ثَمّ إلى الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآفاق والأنفس باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الأولى (العلوم الشارطة لاستعمار الإنسان في الأرض: العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية).

إعادة ابن خلدون الفكر العملي والشرعي (الفقهي والصوفي) إلى امتحان التجربة التاريخية ومن ثَمّ إلى نظامي الحياة خلال التعامل مع ذينك الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآيات باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الثانية (العلوم الناظمة للاستخلاف في الأرض: القانون والأخلاق أو السياسة والتربية).

وبيّن بنفسه أنّ الإعادة الثانية مشروطة بالإعادة الأولى فلسفياً وكلامياً والإعادة الأولى مشروطة بالإعادة الثانية فقهياً وصوفياً، لذلك فصراع ابن تيمية لم يكن مع المتكلّمين والفلاسفة فحسب بل كان كذلك مع الفقهاء والمتصوّفة: منطلقه البحث النظري والعقدي لكن منتهاه البحث العملي والشرعي، ولم يكن صراع ابن خلدون مع الفقهاء والمتصوّفة فحسب بل كان مع المتكلّمين والفلاسفة: منطلقه البحث العملي والشعري لكن منتهاه البحث النظري والعقدي، ومن ثَمّ فالتلازم بين عمليهما ليس بالأمر الاتفاقي بل هو كان من ضرورات علاج المسألتين النظرية والعملية اللتين لا يمكن تصوّر إحداهما قابلةً للعلاج المفيد والإصلاح من دون الثانية. وذلك كله لا يمكن فهمه من دون تحليل الإشكاليتين التاليتين وتأويل دلالاتهما حتى ندرك الدور النقدي الثوري لفيلسوفينا ومن ثَمّ قابلية

فكرهما للموازنة مع ما حصل في فكر المثالية الألمانية من إعادة الفكر إلى وظائفه النظرية والعملية

١ ـ الإشكالية الأولى هي إشكالية الكلام النقدي

٢ ـ والإشكالية الثانية هي إشكالية الفلسفة النقدية

الإشكالية الأولى

تكوينية علم الكلام النقدي وبداية المدرسة النقدية في الفكر العربي الإسلامي

كيف تطوّر الكلام ليصبح حائلاً دون لقاء المؤمن بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدّمه ابن خلدون عندما اعتبر مآله إلى الاندماج في الفلسفة. فعلم الكلام تحول إلى إلهيات تستبدل التصديق الإيماني الممكن لكون اليقين شعور ذاتي بالتصديق العلمي المقصور على طلب الحقيقة الموضوعية والذي يكون فيه اليقين شبه ممتنع. وهذا يؤدّي إلى إهمال البحث في آيات النفوس المؤسسة للتصديق الإيماني المختلف بالنوع عن التصديق العلمي:

فكيف تكوّن الكلام إلى أن آل إلى هذا المآل؟

وكيف انحرف علم أصول العقائد ليصبح تأسيساً للمذاهب التي تؤبّد الاستبداد الزماني بدلاً من تحرير الضمائر؟

وهل حدثت محاولات لتحرير العقائد من هذا الانحراف (الوصل المعرفي بين الشهادة والغيب)؟

ننطلق من المنظور الخلدوني لتاريخ تكوينية علم الكلام لنطوّر هذا المنظور بما نضيفه عليه من نسقية تغنينا عن البحث في المدارس الكلامية المختلفة لأن ما يعنينا هو ما يجلّها جميعاً ذات فكر يوصف بكونه كلامياً. وبالرغم من أن ابن خلدون يقصر تاريخه للكلام عن الكلام السنّي فيجعل بدايته مع تأسيس فلسفة العقيدة الأشعرية وغايته مع اندماجه في الفلسفة التي هي في الحقيقة انتحاره المعرفي فضلاً عن انتحاره الوظيفي[٣]

(٣) بخصوص نهاية الكلام الوظيفية انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١٠، =

فإنّ بحثه يقبل بأن يكون منطلقاً لفهم مآل كل المدارس الكلامية كما سنرى.

نتطلق، إذاً، في وصف هذه التكوينية من بداية حلّ قدّمه ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام بمعناه السني (الأشعري) لنعمم حكمه على الكلام من حيث هو كلام بعد تصويبه لحصر الكلام عنه في طبيعته الكلامية بصرف النّظر عن تعيين خيار صاحبه العقدي. والحلّ قد اعتمد فيه ابن خلدون على القسمة الثنائية بمعيارين كلاهما متصل بعلاقة الكلام بالفلسفة. لكننا نضيف إليه معيارين آخرين يتصلان بطبيعة الدور الذي يؤدّيه علم الكلام؛ إذ صار فن دفاع بدلاً من أن يكون فلسفة دين وعلماً في آيات الأنفس لفهم ظاهرة العقد عامة. ذلك أنّ البداية من الأشعري بخلاف منطلق ابن خلدون ليست بسبب حصر المسألة الكلامية في بعدها السني بل لصلتها بما جعل الكلام يؤول ذلك المآل أعني بسبب تحريفه وصيرورته كلاماً دفاعياً عن خيارات فرقة كلامية.

فما يعنينا من البداية الأشعرية ليس انتساب الأشعري للسنة بل كونها قطيعةً مع الكلام الذي جعل مسألة الكلام قضيةً سياسية تحدّد مذهب الدولة أعني الاعتزال الذي جعل الكلام في المسائل العقديّة تأسيساً لمذهب رسمي للدولة بصورة تمكّن من الجمع بين السلطانين الزماني والروحاني (عودة إلى الساسانية). وإذاً، فالقطيعة مع الاعتزال والاقتراب من رمز رفض هذا التوظيف الكلامي (ابن حنبل) يمثّل نقطة البداية الحقيقية لوضع إشكالية علم الكلام الوضع السليم؛ إذ يصبح السؤال الوجيه هو: هل الكلام طلب للحقيقة العقدية في الوعي الديني أم هو تأسيس لمذهب رسمي لفرقة بيدها الدولة وتريد أن تجعل سلطانها الزماني مستنداً إلى سلطان روحاني (من هنا طبيعة العلاقة بين التشيّع والاعتزال)؟

= فصل «علم الكلام،» ص ٣٦٩: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم في ما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق إلا كلام تنزه البارئ عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجُنيد -رحمه الله- عن قوم مرّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص. فقال «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب».

فتكون نسبة الأشعري إلى تأسيس الكلام وأصوله هي عينها نسبة الشافعي إلى تأسيس الفقه وأصوله، وتكون أصول الكلام بهذه الصورة قد تأسّست التأسس النظري المدرك لطبيعة إشكاليته بما ينيف على القرن بعد تأسيس أصول الفقه بالرغم من أنه مشروط فيه: فالشرط الذي يتقدّم وجودياً على المشروط لا يصبح دارياً بشارطيته معرفياً إلا بعده، وبذلك نكتشف أن بنية تأسيس أصول الكلام مثلها مثل بنية تأسيس أصول الفقه تتضمّن:

مرحلتين متقدّمتين على الأشعري ليس بوصفه مؤسّس علم الكلام السني فحسب، بل بوصفه أول من أصبح مدرِكاً لجوهر الإشكال الكلامي النظري والعملي: فنظرياً هو البحث في العلاقة بين التصديقين العلمي والإيماني وعملياً هو الاستتباع أو التحرّر من السلطة السياسية.

ومرحلتين متأخّرتين عنه بات فيهما الصراع واضحاً بين صنفي الإلهيات النصية التاريخية والعقلية والميتافيزيقية وذلك في الكلام الأشعري نفسه[٤]: وذلك هو المنطلق نحو إشكالية التقابل المنهجي بين التفسير التحليلي (بأداتي المنطق والرياضيات) والفهم التأويلي (بأداتي التاريخ واللسانيات).

وعندئذٍ تميّز الكلام التحريري باستعمال أداتي التاريخ واللسانيات أعني العلم الهرمينوطيقي الحقيقي الذي يكون فيه لضمير الفرد الدور الأول، وهو في الغالب الكلام المعارض للحكم المستتبع للفكرين الديني والفلسفي وتميّز الكلام الاستعبادي باستعمال أداتي المنطق والرياضيات لبناء إلهيات ميتافيزيقية وظيفتها إخضاع الضمائر لسلطة وسيطة بين المؤمن وربه الأرضي والسماوي. والتمييز بين المراحل بالقياس إلى الأشعري معياره كما كان معيارها في أصول الفقه هو ما ينقص في حالة المرحلتين المتقدّمتين بالمقارنة مع الأشعرية وما أضيف في حالة المرحلتين

(٤) والمقصود بالأشعرية هنا أشعرية الأشعري الذي خرج على الاعتزال ومنه، وتوجّه نحو ابن حنبل لتأسيس الإلهيات النصية والتاريخية. لأنّ الكلام الحنبلي والكلام الأشعري بقيا منفصلين وبلغ الانفصال بينهما ذروته عندما حصل شبه اندماج كامل للإلهيات الأشعرية في الإلهيات الفلسفية كما أشار إلى ذلك ابن خلدون وأصبح للحنبلية كلام متين البنية النظرية سلباً بنقد الإلهيات الكلامية الفلسفية وإيجاباً ببناء علم كلام تاريخي نصي.

المتأخّرتين بالمعيار نفسه. والمعلوم أن ابن خلدون أهمل الكلام عن ما تقدّم على الأشعري واكتفى بما تأخّر عنه ليؤرخ له بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة، وهو في الحقيقة أشار بصورة مضمرة إلى المرحلة المتقدّمة عليه وحتى إلى قابلية التاريخ لها بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة وإن سلباً، فيكون ما تأخّر عن الأشعري متعلّقاً بالتطوّر الشكلي في الكلام وما تقدّم عليه متعلّقاً بتطوّر موقف المتكلّم من الفلسفة تماماً كالحالة في تأسيس الفقه وأصوله، لكن ما ينبغي التشديد عليه من الآن هو أن التطورين الموقفي والشكلي يربطهما رابط، يمكّن فهمه من إدراك علل الانحراف الذي حصل في علم العقائد الذي أصبح علم كلام دفاعي، ولهما في الحالتين علاقة بالموقف من الإلهيات الفلسفية كذلك.

ولنبدأ بعرض المرحلتين المتقدّمتين على الأشعري، فالرهان فيهما كان عودة إلى تأسيس كهنوت كنسي في خدمة دولة ساسانية عن طريق الكلام العقلي والصراع مع الكلام النقلي الرافض للكنيسة رفضاً يمثله ابن حنبل. والمعيار هو، إذاً، انتقال الكلام من كونه فعلاً فردياً وحواراً جماعياً يطلب صاحبه فهم عقيدته الدينية بالاجتهاد العقلي في تدبّر القرآن والسنة والتجربة الحيّة للحياة الروحية من أجل التغلب على ما يساوره من شكوك في النقل إلى كونه تأسيساً لعقيدة رسمية يستتبع بمقتضاها السلطان الزماني السلطان الروحاني تحكيماً للعقل في النقل وتسلطاً على ضمائر المؤمنين وحريتهم العقدية؛ إذ يصبح أصحاب هذا السلطان حكماً في العقائد فيستعملون قوة الدولة لفرض فهمهم للدين على غيرهم.

ومن ثَمّ فهو انتقال من دور الفرد في العقد إلى إلغائه بمقتضى جعل العقد منظومة من البنود تنتظم بها التربية الرسميّة لترسيخ عقيدة الفرقة التي بيدها الحكم، وذلك هو جوهر السعي لتأسيس المشروع الباطني: وبهذا المعنى فالمشروع الكلامي الذي هذا جنسه مشروع باطني بالجوهر ولا علاقة له بإرادة الفهم في التجربة الدينية التي هي شخصيّة بإطلاق أو حتّى بتعليم مناهج الفهم والتفسير لأنّ هذا يعلّم مناهج الفهم ولا يحفظ فهماً معيناً بوصفه عقيدة مذهبية بدلاً من نص القرآن(٥). لذلك فقد كان

(٥) وكل تعليم بما في ذلك تعليم العلوم تعترضه هذه المشكلة: كيف لا يجعل بعض =

الرهان هو محاولة تحديد منزلة القرآن تحديداً ينفي علاقة المؤمن المباشرة به باعتباره رمز التعالي الديني وتحويله إلى مجرد نصّ مخلوق قراءاته المذهبية أهمّ منه وخاصة قراءته من قبل الإمام المعصوم ما يجعل المحنة حداً فاصلاً بين نوعي الكلام من حيث هو اجتهاد فردي للمؤمن في حوار حر بين المؤمنين ومن حيث هو عقيدة رسمية لدولة ذات إكليروس: الدولة الإسلامية صارت ساسانية لا عقلانية كما يزعم من لم يفهم جوهر الفكر الاعتزالي الذي خلط بين التصديق الإيماني الممكن في العقائد والتصديق العلمي الممتنع فيه.

و**المرحلة الأولى** هي إذاً المرحلة المتقدّمة على محنة ابن حنبل: من البداية إلى ابن حنبل. والمشكل كان: كيف تطوّر الكلام ليصبح عقيدة رسميّة للدولة المركزية ثم تفتت ليصبح عقائد رسمية للدول التي تقاسمت دار الإسلام بعد تفتيتها حتى أصبح كل أمير سلطاناً على قطعة منها بحيث أصبح الوجه العقدي السياسي من علم الكلام غالباً على الوجه المعرفي العلمي؟ وما صلة ذلك بالمشروع الباطني في شكله الجهمي؟ مرحلة الكلام الأولى هي مرحلة الكلام الذي بدأ يتكوّن حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الجزئي إلى أن أصبح أيديولوجيا دولة تلتها مرحلة الصراع بين الفرق التي تكوّنت خلال النزاعات المتعلّقة بتلك القضايا في المرحلة الأولى إلى أن صار تعدّدها الفرقي تأسيساً لتعدّد الدول التي فتّتت دار الإسلام. وهكذا فالسؤال الكلامي الذي بدأ ينتظم حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الكلي آلت إلى تكوين الفرق التي باتت تسعى إلى الاستناد إلى دويلات أو إلى تكوين دويلات تتقاسم دار الإسلام. ولهذا

= المضامين التي يعلمها خلال تعليم المناهج ولأشكال المعرفية تصبح هي الحقيقة بدلاً من أن تكون بعض الاجتهادات في العبارة عنها. لكنّ المشكل في العلوم أقلّ حدّة لأنّ العلوم بالجوهر تاريخيّة واجتهاديّة والخلاف فيها ليس داعياً للصراع العقدي. أما في مجال العقائد فإنّ تفسير القرآن مثلاً لا ينبغي أن يصبح مذاهب تعلّم مضمونياً لتصبح عقائد، فرق كل منها يدّعي أنّ الحقيقة القرآنية هي فهمه للقرآن. تعليم التفسير أدوات ومناهج هو لمساعدة المؤمنين من حيث هم أفراد لا جماعات في جعل صلتهم المباشرة بالقرآن وفي غياب سلطة دينية كنسية يكون أقرب ما يكون للفهم الخاضع لمنهج علمي لتجنب التحكّم في القراءة من دون فرض قراءة بعينها تمسي عقيدة فرقة فيتحوّل المؤمنون إلى شيع تتقاتل كل منها يدّعي أنّه الفرقة الناجية، وإذا صحّ أنّه توجد فرقة ناجية فهي كل من يتعامل مع القرآن هذا التعامل في جميع الفرقِ فلا يكون غير ناج إلا أصحاب الفرق ومؤسّسوها.

كان للتشيّع والاعتزال الدور الأساس في تحويل الاجتهاد من أجل الفهم إلى تكوين المذاهب المؤسسة للفرق ذات المشروعات السياسية بالأساس.

والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد محنة ابن حنبل، وقد انتهت المرحلة المتقدّمة عليها بثورة الأشعري على الاعتزال وانفصاله عنه، وفي المرحلة التي ولت الانفصال بدأت مقاومة هذا التوجه كلامياً وسياسياً لحفظ وحدة العقيدة ووحدة الدولة لكنّ المقاومة فشلت لأنّ الكلام تنكر فاندمج بالتدريج إلى حدّ الذوبان في الخطاب الفلسفي وتنكّر الخطاب الفلسفي بالتدريج إلى حد الذوبان في الكلام فوقع الابتلاع المتبادل بين الخطابين الكلامي والفلسفي: وذلك هو جوهر المشروع الباطني؛ إذ يتساند الكلام والفلسفة في استراتيجية تخريف النقل وتسفيه العقل لإعادة الدولة المصرية القديمة دولة الحلف بين فرعون وهامان. وتلك هي علّة ما يمكن أن نسميه المحنة الثانية أو محنة الغزالي الذي كان تكوينه الكلامي والفلسفي ممثلاً لذروة التنكرين في الفكر الباطني وممثلاً كذلك للردّ عليهما في آن: فبعد المحنة مع الاعتزال الرسمي (ابن حنبل) جاءت المحنة مع الباطنية الرسمية (الغزالي)، وهذه المحنة حصلت هذه المرة مع شكلي الحركة الباطنية بما هي جماعة سرية سارية في جسد الدولة السنية (بالإرهاب الفكري والمادي) وبما هي دولة معادية للدولة السنية ومتحالفة مع أعدائها القادمين من الغرب ومن الشرق (الدولة الفاطمية)، وكل من يجهل هذه المعطيات أو يتجاهلها لا يمكن أن يفهم النبرة المتوترة في خطاب ابن تيمية خلال ردوده على المتكلّمين عامة وعلى الكلام الأشعري المتأخر خاصة.

ولنأت الآن إلى المرحلتين المتأخرتين على الأشعري، إنهما المرحلتان اللتان انتهتا إلى التوحيد التام بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، بالرغم من أنهما كانتا مرحلتي صراع بينهما يخفي في الحقيقة اتفاقهما على القضاء على التصديق الإيماني بدعوى البحث عن التصديق العلمي: فمرحلة الصراع الظاهري مع الفلسفة آلت إلى مرحلة التوحيد التامّ بين الكلام العقلي والإلهيات الفلسفية، وأولى هاتين المرحلتين هي مرحلة ما قبل محنة الغزالي، فقد قصّ علينا الغزالي محنته الفكرية ولم يفصح عن طبيعتها التي تبيّن أنّها من جنس محنة أحمد: فهي محنة

مصدرها كلام متفلسف هو في آن عقيدة رسمية لحركة سريّة ودولة فعلية طغيانيتين، فالمحن لم يعد يكفي فيها أن تقوم بها الدولة العلنية كما حصل مع أحمد بل هي باتت بحاجة إلى التعاون بينها وبين سلطان حركة سرية ذات سلطان روحي على الوعي الجمعي، سلطان حرفت به الفنون الأربعة التي باتت بمعزل عن سلطان العقل لكونها تعليميّة بإطلاق من قبل صاحب علم معصوم ولدنّي.

ويمكن القول إن المحنة باتت أعمق؛ إذ هي قد جرت كذلك في وعي الغزالي نفسه كما يتبين من **المنقذ**، وما كان ذلك ليكون لو لم يكن النظام التربوي قد جعلها جزءاً من الوعي الجمعي؛ إذ إن حياة ابن سينا نفسها تثبت أن الاندساس الباطني كان ضارباً في أعماق العالم السني بالرغم من بعده عن مركز الدولة الباطنية. كان تحريف المسائل الدينية بالطرق الكلامية قد أصبح تحريفاً لا يمكن إلا أن يمتحن به كل صاحب فكر حرّ ودافع إلى ثورة معرفية وخلقيّة يمكن أن تكون بداية الفهم الذي يحرر هذه الفنون فيعيدها إلى دورها المعرفي والخلقي ويحرّرها من توظيفاتها التي تقتل الإبداع:

في المجالين القانوني والخلقي عملياً (الفقه والتصوف).

وفي مجالي علوم آيات الأنفس، أو العلوم الإنسانية، وعلوم آيات الآفاق، أو العلوم الطبيعية نظرياً (الكلام والفلسفة).

وهذه هي المرحلة الممتدّة من الأشعري إلى الغزالي، فمحاولة التحرّر من الكلام الاعتزالي التي بدأها الأشعري لم تنجح بل هي فشلت فشلاً ذريعاً لأنّ بناء علم كلام على أسس فلسفية غير أرسطية كما يرمز إلى ذلك عمل الباقلاني لم يكن إلا عودةً إلى الاعتزال وإن بصورة لم تتضح دلالاتها إلا مع إمام الحرمين الذي عاد إلى حل أبي هاشم في القول بالأحوال وبالأفعال، لذلك فالمحاولة سرعان ما آلت إلى إعادة علم الكلام الأشعري إلى أصله الاعتزالي أو الكلام العقلي والمنطقي ما يعني القطع مع الحنبلية والكلام النصي والتاريخي المقاوم من دون أن يكتشف بعد المنهجية المناسبة المنهجية التي يمكن أن تكون بديلاً من الجدل الكلامي والتي تمثّل الجزء الرئيس من ثورة ابن تيمية: منهجيّة الهرمينوطيقا النصية والتاريخية للتجربة الدينية التي لم تبدأ بدايتها الفعلية

إلا معه. فهو قد تقدّم أشواطاً في تحديد شروطها السلبية أعني إنهاء كل إمكانية لعلم الكلام والتصوّف المتفلسفين بالمعنى الذي كان سائداً فضلاً عن المقابلة الصريحة بين المنهجين في النص الذي سنحلّل لاحقاً والذي نعتبره أهم نقد موجّه إلى المنطق منهجاً معرفياً.

و**المرحلة الثانية** امتدّت ممّا بعد محنة الغزالي إلى نهاية دور علم الكلام الدفاعي، فقد حاول الغزالي إعادة الصراع إلى إشكاله الأصلي: إشكال منزلة الإلهيات من منظور العلاقة بين العلم والإيمان نظرياً وعقدياً وبين الضرورة والحرية عملياً وشرعيا، لذلك فالصراع لم يعد مقصوراً عنده على الخلاف المذهبي بين الفرق الكلامية حول العقائد بل أصبح بينها مجتمعة وبين الإلهيات الفلسفية حول معايير العلمية في الأقوال الفلسفية عامةً، وفي ما تشترك فيه إلهيات الفلاسفة مع إلهيات المتكلّمين أعني ما أصبح منطلق النقد الجذري في نظرية المعرفة ونظرية الوجود عامة بالرغم من أنه لم يكن مدركاً أن بيان الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية يجعلها من جنس الكلام ومن هو يجعل الكلام من جنسها إذا ابتعد عن الكلام النصي والتاريخي، ولو أدرك ذلك لكان قد وصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية وابن خلدون فسأل السؤالين الآتيين:

ما دلالة هذا الفهم الجديد للعلاقة بين الكلام والفلسفة بالنسبة إلى أزمة العلم وأزمة العمل في وجود الحضارة الإسلامية؟ أي ما الذي تتّفق عليه الفرق الكلامية وتختلف فيه مع الفلاسفة بحيث يكون هو مناط الخلاف بين نوعي الإلهيات الكلامية والفلسفية؟

وحينها كان سيدرك أن الكلام والفلسفة يشتركان في الخلط بين التصديق الإيماني والتصديق العلمي ومن ثَمّ لم يدركا الحاجة إلى علاج منهجي من طبيعة مختلفة لمسائل الشرائع في مقابل العلاج المنهجي لمسائل الطبائع، أعني المقابلة بين منهج التفسير في الطبائع (منطق ورياضيات) ومنهج الفهم في الشرائع (تاريخ ولسانيات).

ومع ذلك فمحنة الغزالي أدّت إلى الانتقال ممّا كان مجرد قضايا جدلية في علم الكلام، ليجعل مربط الفرس فيه مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية، وذلك بدايةً من **تهافت الفلاسفة** الذي نعتبره بداية تأسيس المدارس النقدية في الفلسفة العربية، بخلاف الردّ

عليه في **تهافت التهافت** الذي يعدّ نكوصاً إلى المقابلة الزائفة بين دعوى العلم البرهاني في الفلسفة عامّة من دون دليل والكلام الجدلي في علم الكلام من دون تحديد، لكنّ المجال الجدلي الذي صار مشتركاً للكلام والفلسفة هو وضع العقل أمام حدود قدراته المعرفية ومن ثَمّ دفعه إلى التساؤل عن مقوّمات المعرفة العلمية وحدودها، وبذلك فإشكالية الحدّ الفاصل بين العلمي واللاعلمي في المعرفة الإنسانية أصبح بيت القصيد في البحث الفلسفي الذي لم يعد بوسعه الاكتفاء بتصعير خده أمام أصحاب الخطاب الجدلي المزعومين. ومعنى ذلك أن الكلام حتى وإن ابتلعته الفلسفة منهجياً فإنّه قد ابتلعها في تحويل موقفها من الثقة المفرطة في العقل إلى التوجّس من دعاواه وإفراطه في التسليم بشفافية الوجود وبقدراته.

٢ ـ الإشكالية الثانية

تكوينية الفلسفة العربية وأصول إشكالياتها الآيلة إلى الفصل بين العلمي والإيماني[٦].

وبذلك نصل إلى الإشكالية الفلسفية الأساسية: كيف تردّى الكلام الفلسفي ليصبح حائلاً دون اللقاء بالتجربة العلمية التي يعرفها بها ابن خلدون بالتوازي مع تردّي الكلام الذي أصبح حائلاً دون اللقاء بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدّمه ابن خلدون عندما اعتبر مآلها إلى الميتافيزيقا نظرياً، وإلى اليتوبيات عملياً، أعني ما ردّ عليه في أحد فصول الباب السادس من **المقدمة** بعنوان «في إبطال الفلسفة وبيان فساد منتحليها». فهي تبنّي إلهيات تؤسّس للعقد الإيماني على بحث غير متناسق في العقد العلمي، والسؤال هو ما المسار الذي جعل الفكر الفلسفي يتردّى بالتدريج إلى أن يفقد كل صلة بموضوعه؟ ولمّا كان اختيار من حقّق شروط اللقاء بين الإلهيات النقليّة والإلهيات الفلسفية لا ينبغي أن يكون تحكمياً فإنّه لا بد من أن يكون من للإلهيات الفلسفية ومن عليها ومن للإلهيات النقلية

---

(٦) قضايا الجدل المتعالي هي عينها القضايا التي جعلت الفلسفة تنتهي إلى الموقف النقدي الذي يبحث في مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية ومن ثم فهم العلاقة بين العقدين الإيماني والمعرفي.

ومن عليها مجمعين على أنّه هو الذي حقّق ذلك، ولا يجادل أحد في أن ابن سينا هو صاحب هذين الفضلين التهمتين في الحالتين.

فإلهياته الفلسفية مشوبة بعيوب الكلام بشهادة ابن رشد الساعي إلى إثبات الإلهيات الفلسفية في ردّه على الغزالي.

وإلهياته الفلسفية ليس فيها مفيداً إلا ما أخذته من الكلام بشهادة ابن تيمية الساعي إلى دحض الإلهيات الفلسفية (بالرغم من الاستثناء الجزئي لإلهيات ابن رشد).

هي التي جعلت اللقاء بين الإلهيات النقلية والإلهيات العقلية ممكناً بالرغم من أن ابن تيمية يعتبره بهذا الصنيع قد أفسد الدين؛ إذ دعم الفلسفة، وابن رشد يعتبره قد أفسد به الفلسفة؛ إذ دعم الكلام. وقد ترتّب على هذا اللقاء استكمال التصوير الفلسفي لفقه الظاهر وفقه الباطن حتى استوى مناط الإشكالية فبلغت تمّها وصارت ممثلةً لرحم الفلسفة العربية النقدية جمعاً بين تأسيس ابن سينا ونقد الغزالي:

في فلسفة النظر والعقد بفضل ابن تيمية

وفي فلسفة العمل والشرع بفضل ابن خلدون.

وفي ذلك كلّه كان المنطلق اللقاء الصدامي بين صنفي الإلهيات ممثلاً باللقاء بين ابن سينا والغزالي. فبعد هذا اللقاء الحاسم في تاريخ فكرنا كلّه لم يعد بالإمكان للجدل الداخلي في كل واحد من هذه الفنون الأربعة أن يبقى داخلياً إلا بوصفه هو عين الجدل الجاري بينها جميعاً وليس ذلك باعتباره بؤرة الصدام بينها فحسب، بل وكذلك باعتباره علّة قربها من مهامها أو ابتعادها عنها، ومن ثَمّ فهو علّة في صلاحها أو في فسادها، فكل فنّ منها صار عيّنةً من الجدل العام بين الفنون في تزاحمها على خدمة السلطان الزماني الموظف للسلطان الروحاني بدلاً من سعيها للقيام بمهامها العلمية والعملية: وذلك هو جوهر المشروع الباطني، والعلّة مضاعفة وكلا وجهيها تعينا في ابن سينا:

فمن حيث المُناخ المحدِّد لتوجّهات الفكر في مستوياته المعرفية النظرية والعملية، كان ابن سينا بتربيته فضلاً عنه بانتسابه المذهبي ممثلاً للتطابق التام بين خطّة التربية بعلوم الملّة الغالبة على التسنّن وخطّة التربية

بالعلوم الفلسفية الغالبة على الباطنية[٧]. وليس ذلك بالأمر الخافي على ابن تيمية وابن خلدون: فكلاهما يحيل إلى ابن سينا بوصفه حلقة الوصل بين الثقافتين النقلية والعقلية في أصل النظر والعمل على حدّ سواء أعني الإلهيات السينوية.

ومن حيث المستوى المعرفي النظري والعملي، كان فكر ابن سينا قد نضج في لحظة اكتمال الصوغ النظري لهذه الفنون الأربعة: فالفلسفة صاغها في شكلها شبه النهائي الفارابي والكلام تمّت صياغته السنية (الباقلاني) والاعتزالية (عبد الجبار) بصورة شبه نهائية أما فقه الظاهر (الشافعي)[٨] وفقه الباطن (المحاسبي)[٩] فاكتمالهما كان متقدماً على ذلك بقرن كما أسلفنا حتى وإن كان السعي إلى إسنادهما النظري على الكلام والفلسفة المكتملين بصدد الحصول ولابن سينا في ذلك الدور الرئيس.

ويمكن أن نحدّد مراحل التكوينية الفلسفية بالتناظر مع مراحل التكوينية الكلامية وإن بصورة ليست تامّة التزامن. ذلك أنّنا نجد هنا أيضاً مرحلتين متقدّمتين على ابن سينا يمكن تحديدهما بالسلب أعني بما ينقصهما بالقياس إليه ومرحلتين متأخّرتين عنه يمكن تحديدهما بالإيجاب ببيان ما أضافتاه إلى تأسيسه من بعده، ولنتكلم في المراحل الأربع بدءاً بالمرحلتين المتقدّمتين على ابن سينا:

١ ـ **ما قبل الكندي**: ويمكن أن نصف هذه الحقبة بكونها حقبة إعداد الفكر العربي الإسلامي إلى قابلية الحوار مع الفكر الفلسفي بفضل تجربة بكر هي تكوين العلوم الأدوات الضرورية لعلوم الملّة خاصة.

٢ ـ **ثمّ ما بين الكندي وابن سينا**: ويمكن أن نصف هذه الحقبة

---

(٧) وذلك بشهادة ابن سينا نفسه كما ورد في ترجمته التي بدأها هو وأكملها تلميذه البوجذاني.

(٨) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلمية الفن بحيث يصبح قابلاً للبحث العقلي ومن ثم منتسباً إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون صراحةً مع التاريخ: أي فقه اللغة والمنطق في هذه الحالة.

(٩) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلميّة الفنّ بحيث يصبح قابلاً للبحث العقلي ومن ثم منتسباً إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون صراحة مع التاريخ: أي علم النفس وعلم الأخلاق، وفضل المحاسبي أنه وصل بين الفقهين الظاهر والباطن وأصلهما في علم النفس وعلم الأخلاق وفي التفسير وحتى في الكلام، لذلك فهو المؤسّس الحقيقي لعلم التصوّف قبل أن ينفصل إلى نوعيه السني المحمود والفلسفي المذموم بالرغم من أن اكتمال ذلك كان على يد الغزالي في الإحياء.

بكونها ثمرة استكمال التجربة البكر (تكوين علوم النقل الأدوات وعلومه الغايات)، وتجربة استيعاب التجربة اليونانية (ترجمة علوم العقل الأدوات وعلومه الغايات).

لنمر إلى المرحلتين المتأخّرتين عنه:

٣ ـ **ما بين ابن سينا وابن رشد:** مرحلة النقد المتبادل بين الفلسفة والكلام بمنهاج فلسفي وقد اكتملت بتحقيق الترميم التامّ لما تقدّم على الصدام بين ابن سينا والغزالي في الفنون الأربعة كلّها أي في الكلام والفلسفة وفقه الظاهر وفقه الباطن.

٤ ـ **ثم ما بعد ابن رشد:** وهي المرحلة التي صارعتها المرحلة الغاية أو النقدية الجذرية التي شرعت في إعادة البناء من رأس بعد أن تصدّت لهذا الترميم بأبعاده الأربعة أعني عند الفيلسوفين في الفكر السني، فلسفة فقه ظاهر (ابن رشد)، وفي الفكر الشيعي فلسفة فقه باطن (السهروردي)، وعند صاحب الفقه الظاهر والكلام (الرازي)، وصاحب فقه الباطن والفلسفة (ابن عربي).

ولكلتا الحقبتين نواة مزدوجة منقودة وناقدة.

فيمكن أن نعتبر الفارابي ممثّل الحقبة الأولى ببعد فكره العملي والشرعي وممثّل الحقبة الثانية ابن خلدون إذا ركزنا على الوجه العملي والشرعي من الإلهيات الفلسفية.

كما يمكن أن نعتبر ابن سينا ممثّل الحقبة الأولى ببعد فكره النظري والعقدي وابن تيمية ممثّل الحقبة الثانية إذا ركزنا على الوجه النظري والعقدي من الإلهيات الفلسفية.

وبذلك يتبيّن أنّ نواة **الحقبة الأولى** مدارها أعمال الفارابي في العمل والشرع وأعمال ابن سينا في النظر والعقد، وأن نواة **الحقبة الثانية** هي أعمال ابن تيمية في النظر والعقد وأعمال ابن خلدون في العمل والشرع. كما يتبين أن تكوينية الفنون الأربعة مشتركة لكونها متبادلة التأثير والتأثر ومتجادلة العلاج الفني (من حيث صورتها العلمية)، والموضوعي (من حيث مضمونها العلمي) سواء نظرنا إليها بمنظور الهمّ العملي أو بمنظور الهمّ النظري، وفي مستوى المناخ الموجّه أو في مستوى العلاج المعرفي

الخالص، وحتى في مستوى التوظيفات التي يقتضيها المناخ الروحي والمادي المحدّدين لأدوار هذه الفنون ومنازلها في المجتمع المسلم. ولا ينبغي أن نستثني دور الاستيراد بالترجمة ودور تكييف التقاليد الموجودة في البلاد التي أصبحت مسلمةً تكييفها بصورة لا تناقض مبادئ الإسلام وذلك في الفنون الأربعة فضلاً عنه في تحديد المناخ الموجّه للعلاج النظري والعملي لهذه الإشكاليات.

الفصل الثاني عشر

توظيفات الفنون الأربعة

ولعل البحث في التوظيفات التي خضعت لها هذه الفنون هو الذي يجيب عن فرعي مسألة الحلفين في صلة الفنون بالمناخ السياسي والتربوي المسيطر على المجتمع المسلم. ولنبدأ **بالفرع الأول** من الحلفين: **فما سر الحلف الحاصل بين الكلام والفقه في السياسة والتربية؟** إن خلط المتكلّمين بين البحث في التصديق الإيماني والبحث في التصديق العلمي جعلهم يهتمّون بظاهر الوجود لإثبات وجود الله (Physikotheologie)، بدلاً من باطنه (Ethikotheologie) بوصفه آية، أعني البحث الطبيعي في آيات الآفاق بدلاً من البحث الخلقي في آيات الأنفس؛ وبذلك فالكلام كان بالضرورة في خدمة السلطان الزماني مثله مثل الفقه الذي يعرف نفسه بكونه تطبيق الأحكام على الظاهر تاركاً السرائر لله يتولاها. فأدّى ذلك إلى إهمال البحث الروحي في آيات الأنفس في الحالتين الفقهية والكلامية (أعني جوهر ما تكفّل به التصوّف المتفلسف منحرفاً عن دوره العملي إلى التفلسف النظري). وتوقّف البحث في تجربة التصديق الإيماني ألغى موضوعه من الأصل، أعني البحث في آيات الأنفس، ويعني ذلك أنّ الكلام هو الذي برّر مآل فقه الظاهر إلى الاقتصار على الظاهر فأسّس الاستبداد الزماني على استبداد روحاني مشوّه مصدره الكلام، أعني الصوغ الرسمي للعقائد التي صارت عقيدة فرقة ودولة وقتلت التجربة الروحية للأفراد الذي صار الإيمان عندهم يقاس بما حفظوه لفظياً من بنود العقائد المتنوعة تنوّع الفرق.

أولاً: أثر التزاحم بين الفنين النظريين في الكلام

إشكالية عملية: الحرية في العمل

ولنأت الآن إلى البحث في طبيعة الانحراف الذي أصاب علم أصول التصديق الإيماني الذي يدّعيه الكلام موضوعاً لبحثه، فما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في أيديولوجيا تؤسّس للموقف الدفاعي عن المذهب بتمجيد نحلة أو ملّة ومحاربة ما عداهما بدلاً من البحث في أصول الإيمان وشروط علمه وعمله في العمران البشري؟ وكيف انحطّ علم أصول الدين إلى الانحصار في أصول السلطة على الضمائر ومن ثَمّ في وظيفة تقديم السند الشرعي للحكم والجدل السياسي العقيم بين الفرق والطوائف تحت مسمّى علم الكلام قديماً وحديثاً، والذي هو عنوان فريد للتقليد البليد؟ يمكن الجواب من خلال النظر في دور المنهج الكلامي في إفساد خاصيتي الثورة العقدية القرآنية أعني:

طابع المعرفة الاجتهادية

ونفي السلطة الروحية الوسيطة

وذلك بعلاجين منهجيين هما: منهج قيس **الغائب على الشاهد** ومنهج **رد المعاني النقلية إلى المعاني العقلية** عند التعارض بينهما أو منهج التأويل. فمنهج قياس الغائب على الشاهد يلغي ما يحول دون إطلاق المعرفة الإنسانية فيطلق أحكام الإنسان المسبقة بردّ المجهول إلى المعلوم فضلاً عمّا ينتج عن ذلك من تعطيل التطوّر العلمي؛ إذ هو يغني عن البحث في المجهول، ومنهج التأويل يطلق هذا المبدأ الأول فيردّ المضمون النقلي إلى المضمون العقلي رداً يعود في الحقيقة إلى إطلاق المعرفة العقليّة وتصوّرها معيار فهم ما لا يعلم بالعقل لكونه من الغيب بإطلاق أو من غيب الشاهد، وبسبب هذين المنهجين تصبح حرية المعتقد ممتنعةً لأنّ الزعم بأن العقائد قابلة للعلم القطعي بمعنى التصديق العلمي يلغي الاجتهاد فلا يبقي من ثَمّ مبرراً لحرية المعتقد التي هي شرط التجارب الحية الموصلة إلى الإيمان الصادق.

فعندما تصبح العقائد صيغاً رسمية لجملة من البنود يتحوّل التدين إما إلى ممارسة قشورية باسم التنوير والصفاء العقدي (السلفية) أو إلى

تخريف وتوظيف سياسي قلبي للدين (الباطنية). ومن ثَمّ فبخلاف ظاهر الأمور كان المعتزلة هم الفرقة التي قضت على حرية المعتقد بل وعلى الحرية الخلقية بصورة عامة فضلاً عن الحريّة بمعناها الوجودي أي كون الإنسان فوق الضرورة الطبيعية. فالقول بحرية الإنسان على أساس نظري يقتضي أمراً ينافي العقلانية الاعتزالية المزعومة، فإذا كان الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للأفعال والأشياء امتنع أن يكون الفعل حراً لأنّ نسبة الحكم الخلقي إلى القيمة الخلقية تصبح من جنس نسبته إلى الحقيقة الطبيعية فيكون صادقاً أو كاذباً خطأ أو صواباً لا حراً أو مضطراً ولا خيراً أو شراً.

وبخلاف الظاهر فإن الأشاعرة الأول من كان منهم أقرب إلى أحمد همّ من أدّى فكرهم إلى إثبات الحرية في شكل كسب تحرّري. فالقول بتنسيب السببية والضرورة في ظاهرات الطبيعة وبدور الشروط المحدّدة للحرية في أفعال الإنسان يجعل فعل الإنسان قابلاً لأن يخضع هو بدوره إلى الانتظام القابل للعلم من دون أن يفقد خاصية الحريّة أو التحرّر في الفعل التاريخي والأخلاقي، فيكون مفهوم الكسب هو الجهد الضروري للوصل بين الانتظامين الطبيعي والخلقي. وكلاهما انتظام نسبي لا تسقط عليه الضرورة المنطقية التي هي أداة لبناء القول العلمي التحليلي وليس من شروطها أن يكون الموضوع خاضعاً لها إلّا في حدود ما يحتاج إليه الانتظام القانوني الملحوظ لا المفروض، لذلك فلا عجب أن يكون واضع أسس العلوم الإنسانية أو الخلقية أشعرياً (ابن خلدون): فمن دون تنسيب السببية الطبيعية وتنسيب الحرية الخلقيّة يمتنع الوصل بين الضرورة المنطقية في العلم والحرية الخلقية في المعلوم فتصبح العلوم الإنسانية أمراً ممتنعاً.

ثانياً: المستوى الثاني من حلف الفنون

وبذلك نصل إلى الفرع الثاني من حلف الفنون في المستوى النظري والعقدي بعد مستواها العملي والشرعي. فما سر الحلف بين الفلسفة والتصوف؟ إن خلط الفلاسفة بين البحث في التصديق العلمي والبحث في التصديق الإيماني جعلهم يهتمون بباطن الوجود بدلاً من ظاهره بوصفه آية، وبذلك فالفلسفة ستكون بالضرورة في خدمة السلطان الروحاني بما

تدّعيه من علم الوجه الخفي من الوجود (السحر والتنجيم... إلخ من العلوم الزائفة التي أمدّت الفلاسفة الحظوة لدى الحكام مع الطب طبعاً: الكندي كان منجم المأمون وصاحب كتاب **الجفر** المحدّد لأعمار الدول)[1]. وزوال البحث في التصديق العلمي ألغى موضوعه من الأصل أعني آيات الآفاق. ذلك أن العلوم الفلسفية كانت قد انحطت إلى درجة أنّها كادت تصبح شبه مقصورة على العلوم السريّة من التنجيم والسيمياء والسحر واختلط بها التصوّف الذي أصبح سعياً للتمكّن من فنون التأثير على المخيال الشعبي بالولاية والكرامات وأسرار الحروف فبات المطلوب ليس العلم والأخلاق بل أدوات السلطان على النفوس بزعم السلطان على الطبائع والوساطات مع العالم الغيبي، وهو ما يعني أن الفلسفة قد أسهمت بانحطاط مطالبها ومناهجها في تبرير مسعى فقه الباطن لتأسيس الاستبداد الروحاني كما إن الكلام هو الذي برر بانحطاط مطالبه ومناهجه فقه الظاهر الذي أسّس الاستبداد الزماني.

والسر في ذلك هو جوهر الإشكالية النظرية، فعدم التفطن إلى الفرق بين الضرورة المنطقية التي لا تتنافى مع الحرية الخلقية والضرورة الوجودية التي تلغي كل حرية في أفعال الله (خلق العالم فعل مضطر) وفي أفعال الإنسان (تاريخ الإنسان فعل مضطر)، هو الأصل في كل الإلهيات الفلسفية التي تفترض أمرين ممتنعين على العقل الإنساني هما في الحقيقة الشيء نفسه من مدخلي صورة المعرفة ومادتها ما يجعل بؤرة كل الإشكال في العلاقة العمودية بين التصوّر وموضوعه:

١ ـ قدرة العقل الإنساني على المعرفة المطلقة للوجود على ما هو عليه ما يغني عن المعرفة الاجتهادية.

٢ ـ شفافية الوجود المطلقة بحيث ينتفي الغيب منه انتفاء تاماً ما يغني عن العقيدة الدينية.

إذاً، فالتلازم بين المعرفة الاجتهادية الرافضة لإطلاق قدرات العقل

---

(١) وهذه الخاصية لم تتوقّف إلا بعد بلوغ ثورة العلوم الحديثة غايتها، ذلك أن جلّ الفلاسفة حتى في العصر الكلاسيكي الحديث كانوا يتعاطون ما يشبه السحر والتنجيم والسيمياء، فديكارت انتسب إلى جمعية سرية صوفية سيميائية سحرية وحتى فقد نيوتن مارس البحث السيميائي.

والعقيدة الدينية هو سرّ الفلسفة النقدية في كل العصور، وهو قد حصل مرتين معلومتين للجميع:

عندنا في المدرسة النقدية بدايةً (الغزالي) وغاية (ابن تيمية وابن خلدون).

وعند الغربيين في المدرسة النقدية بدايةً (كنط) وغاية كذلك (المثالية الألمانية)[٢].

فهي معرفياً البحث في قدرات العقل ووجودياً الإيمان بالغيب وراء ما يدركه العقل الإنساني مهما كان موضوع الإدراك شفافاً. لذلك فإن مبدأي الفلسفة والكلام المنهجيين منافيان للفلسفة النقدية ومن ثَمّ فهما منافيان للعلم والدين في آن، وذلك ما كان علينا بيانه:

المبدأ المنهجي الأول هو قيس الغائب على الشاهد: فرد الغائب إلى الشاهد بقيسه عليه يلغي مفهوم الغيب وحدود المعرفة، لكنه لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل هو يجمد العلم لأنّ ما يختلف به الغائب عن الشاهد هو ما يختلف به المجهول عن المعلوم إلى حدّ لحظة الردّ، فإذا واصلنا عملية الردّ كان ذلك دالاً على أنّ المعرفة الحاصلة تغني عن تحصيل ما عداها، وذلك هو مقتل البحث العلمي بإطلاق.

المبدأ المنهجي الثاني هو التأويل: وتأويل ما يختلف به النقل عن العقل بردّه إليه ينفي الحاجة إلى الدين من الأصل، لكنه لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل هو يجمد العمل لأنّ ما يختلف به الدين عن العقل هو ما يختلف به المطلق عن النسبي إلى حدّ لحظة التأويل. فإذا واصلنا التأويل وكان العقل الذي نردّ إليه الوحي هو ما وصفنا في المبدأ الأول دلّ ذلك على أن التقدّم الخلقي سيصبح مستحيلاً استحالة التقدّم المعرفي.

---

(٢) هذه مناسبة للإشارة إلى أمر عجيب: فالمثالية الألمانية بعد كنط (أحياناً يضم إليها كنط كما في الكتاب الذي ترجمناه) هي في الحقيقة نقد للنقد الكنطي إما بنظرية الفنومينولوجيا عند هيغل أو بنظرية اللاوعي عند شلنغ والجامع بين النقدين هو نفي الشيء في ذاته عند فشته، لكنّها كذلك مواصلة لنقده في مستوى الواقع لا في مستوى الفكر: أي إنها سعت إلى جعل نتائج النقد أعمالاً فعليةً في السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة، وهي بهذا الوجه الثاني تقرب كثيراً من ابن تيمية وابن خلدون، لكنها بالوجه الأول تبتعد عنهما كثيراً.

ثالثاً: أزمة العلم والعمل الإسلاميين

وبذلك نصل إلى الإشكالية الأخيرة وفيها تتبيّن أزمة العلم والعمل الإسلاميين في مستويي تجلّيها من حيث هي مناخ موجّه لعلم الإنسان وعمله، ومن حيث هي صورة وجودية يتصوّر بها الإنسان الذي يناسب هذا المناخ القاتل لعلم الإنسان وعمله، أي ما أطلق عليه ابن خلدون معاني الإنسانية، فهذه الإشكالية هي عينها الإشكالية التي كان عليها الفكر الألماني في بداية النهوض المتأخّر بالقياس على أمم أوروبا الأخرى وخاصةً إنكلترا وفرنسا، بحيث إنّ الثورة الفلسفية التي مثّلتها الفلسفة النقدية كان دافعها نوع من الجمود المثيل للذي نصف هنا:

فكيف استوت شروط الجمود القاتل للإبداع النظري والعملي بصورة لم يفد معها النقد التيمي والخلدوني فبات المسلمون عاجزين عن التعامل الفاعل مع الطبيعة والتاريخ حتى باتوا مطلقي الانفعال بهما وفاقدين لكلّ دور في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها؟

وكيف فقد الإنسان المسلم معاني الإنسانية بفعل صورة العمران (الحكم والتربية) ففقد الأمل في تحقيق شروطها بموت مادة العمران (الاقتصاد والثقافة)، فصار المسلم خاضعاً للطبيعة وخاضعاً للشريعة (التي هي في الحقيقة وضعية لا سماوية؛ إذ هي تحكّم الأمراء بتبرير الفقهاء).

فإلغاء البحث العلمي في آيات الأنفس (العلوم الإنسانية)، وفي آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) يجعل التحقّق العلمي والخلقي من كون القرآن هو الحق أمراً ممتنعاً ويتحوّل العلم الأساس إلى مجرّد مضغ للشروح اللفظية، والإعجاز العلمي الساذج الذي من نوّع قراءات التصوّف بالمقايسة بين العالمين (الكبير أي العالم البطليموسي والصغير أي إنسان علم النفس الساذج للمتصوفة)، وفرضها على القرآن الكريم تأويلاً له في ضوء فلك بطليموس وعلم نفس الملكات وبقراءة تنجيمية وسحرية لا غير خاصّة إذا جمعنا ذلك إلى ما يسمى بعلم الحروف. وتأسيس الاستبدادين يؤدّي حتماً إلى سيطرة الصراعات المذهبية بديلاً من الحوارات المعرفية في النظر والعمل وبذلك يتبيّن الوصل بين المناخ الفكري الذي حدّدته الصراعات المذهبية والقيمية ومستوى النضوج المعرفي في حضارتنا.

وقد كان الغزالي ـ الذي اعتبرناه أب الثورة الفلسفية النقدية رغم نكوصه عنها إلى تصوف متفلسف كرع منه كل المتصوّفة المتفلسفين من بعده ـ بطل اللحظة الفارقة في الإشكاليتين النظرية (بتوسط العلاقة المتوترة بين الكلام والفلسفة) والعملية (بتوسط العلاقة المتوترة بين الفقه والتصوف) وفي إشكالية العلاقة الخفية بين الحلفين المتناحرين كما يتبين ذلك من كتابه **فضائح الباطنية** أعني:

- **الحلف الخفي بين الفلسفة والتصوّف في الدولة السرية**

- والحلف الخفي بين الكلام والفقه في الدولة العلنية

فكانت اللحظة التاريخية لحظة شرعت فيها الدولة العلنية هي بدورها في توظيف الفنون بصورة رسمية بعد أن أسّست المدارس النظاميّة التي كان للغزالي فيها دوراً مهماً[٣]. والدولة السرية كانت بعد قد صارت صاحبة دولة علنية هي الدولة الفاطمية في مصر وما حولها، ثم إن اللحظة كانت لحظة بداية الحروب الصليبية وإرهاصات الحروب المغولية والحلف المثلث على الخلافة السنية: أهماج الغرب، وأهماج الشرق، وباطنية الإسلام. فكان هذا الرهان النظري والعملي في هذا المناخ السياسي والديني بأبعادهما كلها هو نواة نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية وللسياسيات الباطنية، لأن الحسم فيه هو عينه الخيار الأنطولوجي المميّز للفلسفات النظريّة والعمليّة بعضها عن بعضها الآخر[٤]: فموضوع الجدل المتعالي أو منزلة المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية هو الرهان الحقيقي بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوّف أعني بين الخيارات النظرية والعملية في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ موضوعي

---

(٣) ولعل أكثر الرموز دلالة تكليف الغزالي بكتابة **المستضهري أو فضائح الباطنية** الذي هو الفنون الأربعة في وظيفتها المعالجة للعلاقة بين السلطانين الزماني والروحي؛ إذ يبلغان غاية الاستبداد المؤسَّس على الفقه والتصوّف والكلام والفلسفة ومحاولة التصدّي لها بالفنون نفسها في دور تحريري يجمعها، ما أطلقنا عليه اسم الفلسفة النقدية.

(٤) لذلك فحتى أفلاطون اعتبره بيت القصيد في الفكر الفلسفي كما هو بيّن من المقالة العاشرة من كتابه **في الشرائع أو النواميس**، فالمقابلة الغزالية بين الفلسفة الدهرية والفلسفة الإيمانية في كتاب **تهافت الفلاسفة** هي عينها المقابلة الأفلاطونية بين القائلين بالضرورة والصدفة والقائلين بالحرية والغائية في أصل وجود العالم ونظامه، ومعنى ذلك أنّ الفلسفة العملية تابعة لأحد طرفي هذا الخيار بين الضرورة والصدفة الماديتين في الدهرية المادية والحرية والغاية في الدين العقلاني.

الفلسفة النقدية في المدرسة العربية الإسلامية وفي المدرسة المثالية الألمانية.

وسيتبين أن ابن تيمية وابن خلدون هما الغاية في إتمام هذه المهمة التي بدأها الغزالي ونكص عنها؛ إذ تخلى عن الفلسفة النقدية، فهما مؤسِّسا فلسفة العلوم بأصنافها الأربعة، وهما اللذان أعادا تأسيس علم أصل الأصول أو التفسير من خلال اعتبارهما إيّاه أساس علوم الأصول الأربعة: **أصول الفقه وأصول التصوف، وأصول علم التصديق الإيماني أو الحقيقة الإيمانية، وأصول التصديق العلمي أو الحقيقة العلمية**. ومن ثَمّ فجعلهما ممثّلين للمدرسة النقدية الجذرية في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وتركيز المقارنة مع الفكر الغربي في تعيّنه المتمثّل في المثالية الألمانية وفي ما يتجاوزها إلى ما يحرّر من إطلاقياتها المولّدة للأيديولوجيات الطغيانية له ما يبرّره التبرير الأوفي.

المقالة السابعة(*)

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة
التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف
(ما بعد كل العوالم)

(*) رأينا أن المقالة الخامسة كانت بيت القصيد في بحثنا من منظور الفنين العمليين وأنّ المقالة السادسة كانت بيت القصيد فيه من منظور الفنين النظريين، وهذه المقالة الوسطى من البحث هي بيت القصيد المطلقة لجمعها بين المنظورين ولارتباطها بأصل الأصول أعني العلم الرئيس أو تفسير القرآن الكريم.



الفصل الثالث عشر

مراحل تأسيس أصل الفنون الأربعة: تفسير الكتاب(*)

ما الذي يجعلنا نعتبر التفسير أصل أصول الفنون الأربعة المتزاحمة[1]؟ ولم اعتبرنا فهم ذلك شرطاً في فهم علّة الانتقال من أنطولوجيا المقولة بمراحلها الأربعة إلى سيميولوجيا الآية[2]؟ وما علاقة ذلك كلّه بالإشكالية الإبستيمولوجية التي لا تزال حاميةً في الفكر الفلسفي الراهن ـ كما أسلفنا ـ قصدت إشكالية النظر والعلم التحليلي أو تفسير الاقترانات الضرورية وقضية العمل والعلم التأويلي أو قضية فهم

(*) العلم الرئيس ليس الميتافيزيقا ولا هو السياسة بل هو علم الوسميات أعني نظرية الرمز وقوانين فاعليته المعرفية والخلقية وهي عين التفسير بمعناه المنطبق على الأصل الرمزي الكلي في الحضارة لكونه منبع إضفاء المعنى على كل شيء.

(١) فالتفسير هو أصل أصول فقه الظاهر (فلسفة القانون) وأصل أصول فقه الباطن (فلسفة الذوق) وأصل أصول الإلهيات الكلامية (فلسفة الدين النصية التاريخية) وأصل أصول الإلهيات الفلسفية (فلسفة الدين العقلية المنقية) والأصل الموحد بينها من حيث تعيينه لوظائفها في مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها. وهو يتضمن الحروز الحائلة دون الانحراف في التجربتين الحسية الظاهرة (آيات الآفاق) والحسية الباطنة (آيات الأنفس) أعني وضع مفهوم العلم والعمل الاجتهاديين وحد عمل العقل والإرادة بمفهوم الغيب والمسؤولية المقصورة على المستطاع، بحيث يكون معيار العمل هو القصد والنية والجهد الضروري لتحقيق شروط الجهاد العملي في ضوء شروط العلم الاجتهادي: وتلك هي شروط الاستثناء من الخسر كما حددتها سورة العصر أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق اجتهاداً معرفياً والتواصي بالصبر جهاداً عملياً.

(٢) انظر في ذلك حوارية **النظر والعمل** بين حسن حنفي وبيني (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣)، ص ١٠٤ وما يليها.

المعاني[٣] إن كل هذه الأسئلة تؤول إلى سؤال جامع هو سؤال: لم يعد علم التفسير بمعنى تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده هذه الفنون الأربعة بمنظور مستويي التحليل أعني مستوى تحليل محدّدات المناخ الروحي الموجّه إلى النظر والعمل ومستوى تحليل الحلول المعرفية المعروضة فيها جميعاً وخاصة في ما بينها من تزاحم زوجين زوجين ومن تحالف زوجين زوجين كما وصفنا؟

فالتزاحم بين الفنين العمليين وبين الفنين النظريين والتحالف بين فقه الظاهر والكلام وبين فقه الباطن والفلسفة يبين أنّ العادة التي جرت بالتمييز بين علوم العقل والحقائق التي موضوعها الوجود أو الظاهرات الطبيعية وعلوم النقل والعقائد التي موضوعها النص أو الظاهرات الشرعية لم يعد ما يظنّ لها من قيمة في الفصل بين الفلسفي والكلامي وبين الفقهي والصوفي، وبصورة عامة بين العقلي والنقلي ذا أثر يذكر. ذلك أنه إذا كان ما يسمى بعلوم العقل والحقائق لا بد له من أن يؤسّس لعقائد موضوعها نص وشرائع وكان ما يسمّى بعلوم النقل والعقائد لا بدّ له من أن يؤسّس لحقائق موضوعها وجود وطبائع فإن المقابلة لم تعد بين موضوعات صنفي العلوم العقلي والنقلي بل هي بين ترتيب العلاجين لموضوع أشمل يُعتبر هذان الموضوعان المتقابلان وجهيه المتلازمين أعني ترتيب مدخلي العلاج في ظاهرة واحدة هي ظاهرة التنظيم الإنساني للعلاقة التي تصل بين الإنسان وعالمه الذي هو طبيعي وتاريخي دائماً وجهين متلازمين غير قابلين للفصل. ومن ثَمّ فلا بد لهذه العلاقة من أن تحدّد دائماً من هذين المدخلين المتنافسين والمتلازمين تلازم التفسير بالعلل والضرورة والتأويل بالمعاني والحرية، لا بد لانتظامها من أن يكون:

بما يقتضيه علاجها النظري والعقدي
وما يقتضيه علاجها العملي والشرعي

(٣) في العلاقة بين التفسير والتأويل بمعانيه الثلاثة: ١-تأويل بمعنى العودة من المجاز إلى الحقيقة ٢-وتأويل بمعنى تعبير الأحلام أي رموز اللاوعي ٣-والتأويل بمعنى مآل الأمر إذ يتحقّق، وهذه المعاني الثلاثة في مقابل التفسير بمعنى الفهم العلمي أي قراءة النصوص لفهم دلالاتها التي ليس فيها عودة من مجاز إلى حقيقة بل من ترجمة أساليب التعبير بعضها ببعض لإفهام القصد الذي هو حقيقة في كلّ الحالات بأساليب رمزية في كل الحالات والرمز في هذه الحالة مجاز دائماً حتى في الحالات التي يسمّيها أصحاب هذه الفهم للتأويل المبني على المقابلة مجاز حقيقة.

أما أيّهما المقدّم من اقتضاء النظر والعقد إلى اقتضاء العمل والشرع أو العكس فذلك هو مدار التنافس بين المنظورين العقلي المنطقي للتفسير والتاريخي اللساني للتأويل والفهم. لكن العلاجين ضروريان في كلتا الحالتين ومن ثَمّ فتلازمهما هو العامل المحدّد الحقيقي للمنظورين في كل حضارة مع تقدّم الفهم التأويلي على التفسير التحليلي حتى في العلوم العقليّة المنطقيّة بمجرد تجاوزها التحليلات الأوائل (أو صورة العلم الخالية من المضمون) إلى التحليلات الأواخر (أو شروط ملء الصورة بالمضمون). والمشكل الذي يهمّ الفكر الفلسفي هو تحديد معايير العلاقة السوية بين المدخلين، العلاقة التي هي من طبيعة سابقة على المقابلة التي تفاضل بين المدخل النظري والعقدي والمدخل العملي والشرعي لظاهرة تنظيم الإنسان للعلاقة التي تصله بعالمه الذي هو طبيعي وما بعده وتاريخي وما بعده في آن. فذلك هو جوهر الحكمة بالمعنى الفلسفي وبالمعنى الديني في آن (**في الدين الإسلامي على الأقل**)، الحكمة التي لا تفصل بين العلم الذي غايته التي يبقى دائماً دونها هي الإيمان وشرطه التواصي بالحق والعمل الذي غايته التي يبقى دائماً دونها وهي الصلاح وشرطه التواصي بالصبر[٤] فضلاً عن المفاضلة بينهما لأنهما كلاهما أداة وغاية في آن.

فتكون الغاية في حالتي الحكمة الفلسفية والحكمة الدينية هي العلم بحقيقة الشخص الإنساني حقيقته الباطنة (الإيمان) وحقيقته الظاهرة (الصلاح) والعلم الأول يحدد علاقته بالعقائد المتعالية على العالمين الطبيعي والتاريخي والعلم الثاني يحدّد علاقته بالنظريات المتعلّقة بالعالمين الطبيعي (آيات الآفاق) والتاريخي (آيات الأنفس). ويكون الشرط في حالتيهما كذلك هو مقوّم حدّ الإنسان (إذ إنّ التواصي في الحالتين أعني بالحق وبالصبر شرطه البيان والتواصل ومن ثَمّ اللغة والرمز الذي هو رابطة الحياة الجماعية). فإذا جمعنا ذلك كلّه أصبحنا أمام حقيقة عجيبة هي أن ملتقى هذه الفنون جميعاً سواء كان منهجها العقل والمنطق للتفسير

(٤) وذلك هو شرط الاستثناء من الخسر في سورة العصر: فالإيمان والعمل الصالح يتعلّقان بالشرطين الخاصين بالفرد وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في قلب الشخص وجوارحه والتواصي بالحق والتواصي بالصبر يتعلقان بالشرطين العامين وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في الجماعة. والثانيان شرطا الأولين تحصيلاً والثانيان شرطا الثانيين قدرة فكرية.

التحليلي أو التاريخ واللسان للفهم التأويلي هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروعه الثلاثة المعهودة في الأنطولوجيا الخاصة (الله والعالم والإنسان) قبل الوجه الفعلي منه بل هو عدم الفصل بين الوجهين، وذلك هو مدلول النصّ المؤسّس للدين لجمعه بين الغايتين والشرطين: إنه مفهوم الكتاب الوارد في القرآن الكريم والذي يمثّل القرآن الكريم العيّنة المثلى منه(٥) فكيف يحدّد ذلك ولم هو أصل كل الأصول أعني أصل فقه الظاهر وأصل فقه الباطن وأصل علم العقائد الجهادي (بمعنى المجاهدة لا القتال وهو معنى انحرف عن مطلبه فصار كلاماً بدلاً من أن يكون عملاً بالشرائع) وأصل علم الحقائق الاجتهادي (الذي انحرف عن مطلبه فصار ميتافيزيقا بدلاً من أن يكون نظراً بالحقائق):

فالعلم ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداةً لمعرفة شروطها التقنية، لكنّه في الحقيقة غاية لأنّه هو روح العلاقة بالعالم أو الوصل الرمزي به من حيث هو غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحقّقه من خروج الذات من ذاتيتها للذهاب إليه ومعاملته بالمعروف الناتج عن معرفته التي تصبح حينئذٍ عبادة: الاستخلاف في العالم أو التخلّص الرمزي من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العلم.

والعمل ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداةً لتحقيق شروطها التقنية. لكنّه في الحقيقة غاية لأنّه بدن العلاقة بالعالم أو الوصل المادي به من حيث هو غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحقّقه من

---

(٥) الكتاب مفهوم دلالته العامة هي اللوح المحفوظ الذي يعتبر كل كتاب منزل نسخة منه والطبيعة نفسها عينة منه لأن كل الموجودات هي كلمات الله المرسومة فيه: إنه الوسميات المطلقة أو السيميوتكس المطلقة. ومن ثَمّ فالكتاب عندما لا يراد به اللوح المحفوظ يعني الآفاق والأنفس والقرآن في الإسلام. والقرآن يقدّم الكتاب باعتباره ما يقرأه الإنسان بالحُكم الذي غايته من حيث إدراكه لهذه العلاقة هي النبوة، أعني القراءة المؤمنة بالعلم المحدود أو الاجتهاد ومن ثَمّ فهي القراءة التي تحدّد هذه الغايات وشروط العلم والعمل الإنسانيين حتى يكونوا محقّقين لرسالة الإنسان في الحياة (استعماره في الأرض واستخلافه فيها وهما مهمّتان حدّدتا حتى قبل الكلام مع الملائكة حول علل الاستخلاف وأهليّة الإنسان). والحدّ المنهي عنه يمثله التحريف المطلق الذي يصارعه ابن تيمية وابن خلدون فلسفياً في حصر الوجود في الإدراك وصوفياً في مفهوم وحدة الوجود والحلول. والآية المعبّرة عن ذلك هي الآية ٧٩ من آل عمران في تبرئة المسيح عليه السلام من دعوى الألوهية: ﴿**ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثمّ يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون**﴾.

إخراج العالم من موضوعيته والإتيان به إلى الإنسان ليمدّه بشروط قيامه الناتجة عن العمل الذي يصبح حينئذٍ عبادة: الاستعمار في العالم أو التخلّص الماديّ من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العمل.

فإذا انفصل وجه الأداة من العلم عن وجه الغاية تبعه العمل فآلا إلى الانحصار في وجه الأداة منهما لينقلبا إلى تقنية تهديم العالم ويتحوّل الإنسان إلى مستبد في الأرض بعلمه ومفسد فيها بعمله لأنهما علم وعمل يقتصران على وجههما الأداتي فيفقدان كل صلة بوجههما الغائي. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرّر الإنسانيّة من هذا الانحراف النظري والعملي انحراف علاقة الإنسان بعالمه علماً وعملاً. وهي لا تفعل إلا بوصفها طلباً لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس[٦](علوم الإنسان) علماً لا يفصل بين الغايات والأدوات في النظر وفي العمل على حدّ سواء فضلاً عن أن يفصل بين النظر والعمل فصلاً يتجاوز الضرورة المنهجيّة الناتجة عن كون:

الأول يحكمه قانون الآجل لكونه جارياً في الرموز وعالم الأذهان خاصةً وقابلاً للفصل عن مجرى الأمور في الأحداث وفي عالم الأعيان: زمانية أحداثه مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأذهان، ولهذه العلة فهو أكثر تعبيراً عن حرية الإنسان من العمل المحقّق لهذه الحرية التحقيق الفعلي.

والثاني يحكمه قانون العاجل لعكس محدّدات مجراه بالقياس على محدّدات مجرى النظر، أعني جارياً في الأحداث والأعيان وليس في الرموز والأذهان: زمانية أحداثه غير مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأعيان. ومن المفارقة أنّ العمل المحرّر للإنسان يكون فيه الإنسان أقلّ حريةً منه في النظر.

(٦) قد يظن ظانّ أن «في أنفسكم» تعني نفس الإنسان التي هي موضوع علم النفس. لكنّ القصد هو الإنسان نفسه الذي هو موضوع علم التاريخ. فالمقابلة بين الآفاق و«أنفسكم» تعني مقابلة بين «عدا الإنسان من العالم» والإنسان عامة. لذلك جعلنا ما عدا الإنسان الكون الطبيعي الذي استعمر فيه الإنسان وهو موضوع علوم الطبيعة وجعلنا الإنسان الكون التاريخي الذي هو امتحان الاستخلاف في الكون، وهو موضوع العلوم الإنسانية وأنفسكم في الآية تعني، إذاً، عالم الإنسان لا عالم نفس الإنسان، وبذلك فالأمر لا يتعلّق بموضوع علم النفس بل بموضوع علم التاريخ.

وهذا العلم الحِكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو علم التأسيس المطلق لأصول الفنون الأربعة ولعلوم الموضوعات التي تعدّ هذه الفنون تشريعات لعلاقة الإنسان بها وهي، إذاً، علوم من رتبة أدنى من هذه الفنون (أعني علوم الطبيعة وعلوم الإنسان)، علمها الذي وضع شروط تحريرها من التزاحم المؤدّي إلى التحالف من أجل تأسيس استبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلاً من التحرير منهما:

١-فهو علم أصول فقه الظاهر بآيات الأحكام الخاصة بالأفعال عامة وهي صنفان:

أ ـ أحكام مباشرة تصف موضوع الأحكام الفقهية بالمعنى المتعارف، وتلك هي نماذج العدل الأدني عندما يكون أفعالاً عينية يتمّ فيها التعاوض عينياً وهو مفهوم الحدود.

ب-وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتّصف بها الحكم بين الناس ليكون حكماً شرعياً، وتلك هي أصول فقه الظاهر من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الجمعي بعلاقاته الأفقية بين الناس المشروط بمراعاة علاقاته العمودية بينهم وبين ربهم[(٧)].

---

(٧) ونسبة هذا النوع من التمثيل العيني لصفات الأحكام هي نسبة المقايضة للتعاوض في التبادل التجاري. ومن ثَمّ فليس القصد بها عينها بل ما تمثّله من العدل المطلق، فقطع يد السارق مثلاً تابع لقانون المماثلة في التعويض: يد المالك رمز تحصيل الرزق بالعمل ويد السارق رمز أخذ الرزق من دون عمل. فتكون السرقة قطعاً ليد صاحب الملكية من قبل السارق وتعويضها قطع يد السارق من قبل السلطة الشرعيّة بعد أن قطع السارق هو بدوره يده عن العمل المنتج لما لو كان عنده لما سرقه. ومن ثَمّ فالحدود كلّها من التعويض بالمثل، أعني من جنس العين بالعين والجروح قصاص، فإذا وجد بديل عن المقايضة في التجارة ولم يحرمه الشرع أعني البديل الرمزي أو العملة فإنّه يمكن إيجاد البديل في العدالة التعويضية ببديل رمزي هو تعويض الملكية المسروقة بما يعدّلها مع الجزاء في الحقّ العام الذي هو فقدان الحرية أو العمل بما يعدّل قيمة المسروق وتعويض بخس قيمة العمل المأخوذ من دون عمل. لكنّ الأهمّ في الفقه هو النوع الثاني من الأحكام أعني أحكام الأحكام ومن جنسها هذا المثال الذي ضربناه أو حكمة الأحكام فضلاً عن شروط العدل ومؤسّسات العدالة والإجراءات العدلية التي من جنس البينة على من ادّعى... إلخ، وذلك ما كاد الفقهاء أن يغفلوه مقتصرين أو يكادون على النوع الأول الذي ليس إلا للتمثيل عن القصاص العادل الذي لا يعالج إلا مستوى أول من العدل هو شفاء غليل المتضرّر من الفعل المحكوم فيه وليس علاج شرط التعاوض الأمثل. وعندي أن آيات الأحكام لا يمكن أن تكون أصلاً للتشريع الصالح لكل زمان ومكان إلا بوجهه الثاني، أما المعنى الأوّل فهو من جنس النماذج التي يقاس عليها من دون أن =

٢-وهو علم أصول فقه الباطن (التصوّف) بآيات الأحكام الخاصة بأفعال العبادة خاصة وهي صنفان كذلك:

أ ـ العبادة العامّة وتصف الشعائر وعلامات العبودية لله أعني المجاهدات، وتلك هي نماذج التقوى الأدنى عندما تتعيّن عينياً في أفعال الجوارح وهو مفهوم الشعيرة.

ب ـ وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتّصف بها الحكم العبادي لكي يكون حكماً تعبدياً، وتلك هي أصول فقه الباطن من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الشخصي بعلاقاته العمودية بينه وبين ربّه المشروط بمراعاة علاقاته الأفقيه بينه وبين الناس(٨).

٣ ـ وهو علم أصول العقيدة بآيات الأحكام الخاصة بعناصر العقيدة، أعني ما على المؤمن أن يعتقده وهي أقلّ الآيات عدداً ولعلّها جمعت في آية واحدة هي الآية ١٧٧ من البقرة، وهي كذلك على ضربين:

أ ـ **المأمور به،** أعني الفهم الحر من خلال الصلة المباشرة بالقرآن والسنة فهما غير خاضع لعقيدة رسمية تمثلها سلطة نفاها القرآن واعتبرها مصدر الفسق والتحالف مع السلطان الزماني.

ب ـ **والمنهِيّ عنه،** وأهم عناصر المنهي عنه جاء في الآية السابعة من آل عمران، أعني التأويل الذي يؤسّس لسلطة رسمية تفرض فهماً معيناً للعقيدة غير ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

= تكون بذاتها أحكاماً بالمعنى القانوني بل هي نماذج يسمّى حكماً كل ما يقاس عليها: إنها من جنس الميزان الذي لا يمكن أن يظن من الموزونات، وفي ذلك علاج شاف لأهم معضلات بناء الدولة الإسلامية الحديثة، وهذا يعني أن الشريعة ينبغي أن تتحوّل إلى قانون القوانين بصفات نماذجها وأخلاق القانون عامّة ودورها التربية وليس العقاب.

(٨) والنسبة هي عكس النسبتين السابقتين بين الفقه الأول والفقه الثاني وبين التبادل بالمقايضة والتبادل بتوسط العملة، وأهم آياته الكلام على العبادة المسيحية وخاصة آيات الرهبانية التي هي الوصف الأمين للعبادة الصوفية أعني خاصة: ﴿**ثم قفّينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حقّ رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون**﴾ (الحديد: ٢٧) وكذلك التوبة ١٤ و٣١ والمائدة ٨٢ وكذلك الآيات التي تتكلّم عن حب الله وعلى سير الأنبياء.

٤ ـ علم أصول العلم بآيات العلم كلها وهي خاصة بعناصر المعرفة ومناهجها ومزالقها وحدودها ومجالاتها، وهي كذلك صنفان:

أ ـ وأهم ما ورد فيها آيات الاستعمار والاستخلاف من حيث الوظائف المعرفية

ب ـ وآيات المناهج والقواعد التي على العلم اتباعها لكي يؤتي أكله من دون أن يقدّم القرآن علوماً يمكن أن تتأسّس عليها خرافة الإعجاز العلمي.

٥ ـ وأخيراً فهو أصل أصول التفسير المقبول نقلاً أعني:

أ ـ الذي يرفض معاني التأويل الثلاثة أي ما يجعل كلام القرآن من جنس رموز الأحلام التي تعبّر، أو من جنس المجاز القابل للردّ إلى حقيقة مستمدّة من علوم العقل المزعومة، أو من جنس التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

ب ـ وهذا هو معنى التأويل المقبول عقلاً أعني ما يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس وعلم الأخلاق والسير (أعني المعنى الدقيق لعلم الهرمينوطيقا).

وفي كل هذه الحالات فإن ما أُهمل هو ما أشرنا إليه بـ«**ب**» باعتباره المحرر من استفراد ما أشرنا إليه بـ«**أ**» فيها جميعاً فيؤقنم الحالات الخاصة من القيم العامة جاعلاً منها أنصاباً وأوثاناً ويلغي الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق شرطاً في النظر الحديد والتواصي بالصبر شرطاً في العمل السديد. لكن الكلام على تكوينية هذا العلم باعتباره أصل الأصول يقتضي أن نقدّم تعليلاً فلسفياً لهذه المنزلة التي نوليها لتفسير القرآن وأن ندفع الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات التي تدّعي تحديث مناهج القراءة والفهم من دون فهم ولا علم حتى بأهم ثورة في علاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي نوازن بينها وبين لحظتنا النقدية، فوضع علم التأويل الهرمينوطيقا ما كان ليكون ممكناً لو كان الفصل بين النص والواقع أمراً ممكناً، لأن التناظر بين الرموز والمرموزات يصبح عندئذٍ من جنس التناظر بين البضائع وما يوضع عليها من لوحات كُتب عليها سعرُها. كذلك يفهم صاحب هذه الرؤية

العلاقة بين ما يسميه بنزعته السطحية في فهم التاريخ الإنساني عامة وتاريخ الفكر خاصة واقعاً وما يسمّيه نصّاً.

لذلك، فأهمّ قضية ننتهي إليها ثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها المشروطة بدايةً وغاية بتكوينية علم التفسير وما ننسبه إليه من دور العلم السيد بديلاً من الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعلنا القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كلّه وهو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية، فعلمه هو المنبع الذي يحدّد العلاقات بين هذه الفنون الأربعة وهو مصبها، ولن يعجب من جعلنا التفسير مدار التاريخ الفكري في الفلسفة العربية كلّه إلا أصحاب المشكل الزائف حول المقابلة بين ما يسمونه النص وما يسمونه الواقع، المشكل الزائف الناتج عن تخلّف تصوّرهم للرموز التي يردّونها إلى بطاقات الأسعار على مواد السوق، وقد سبق أن بينّا في غير هذا الموضع سطحيّة هذه الرؤية، كما سبق أن بينّا ما لهذه المسألة من علاقة وطيدة بتجاوز الفلسفات التقليديّة التي لم يدرك أصحابها علاقة المعرفة الإنسانية بنظريّة الرمز والآية كما جاءت في القرآن الذي جمع بين **الرمز الأمثالي** (نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن للناس) الذي يقدّم العرض الدرامي للظاهرات التاريخية[٩] و**الرمز المثالي** (نسبة إلى المُثُل التي تحدّد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية جوهر الاشرئباب للكمال) الذي يقدّم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية. وذلك من أجل توجيه الفكر الإنساني إلى موضوعاته من دون أن يقدّم العلاج بديلاً منه، وبهذا المنظور يمكن أن نعرّض تكوينية أصل الأصول عرضاً يجيب عن أهمّ سؤالين في تاريخ فكرنا الذي

---

(٩) لعلّ من أهم حدوس ابن رشد الفلسفية ما أدركه خلال شرحه لكتاب **الشعر** من وجه شبه بين نوع الشعر اليوناني المأساوي (التراجيدي)، والأمثولات الموجودة في الكتب الدينية المقدسة من حيث نوع التعبير والصوغ للقضايا الخلقية بالفعل الدرامي وليس بالعرض الكلامي. وحتى نوع الشعر الساخر فإن القرآن فيه الكثير ممّا يشبهه في الحالات المقابلة للتراجيديا: ففيه هجاء درامي للأبطال السلبيين كما فيه مدح للأبطال الإيجابيين. وإذا كان ابن رشد قد لاحظ ذلك من حيث وجه الشبه بين الأسلوب الأمثولي القرآني ونوع التعبير الشعري اليوناني فإن ابن خلدون قد أشار في كلامه على الشعر (آخر الباب السادس من **المقدمة**) إلى ملاحظته التي أعلم بها أحد أساتذة الأدب فنال بها إعجابه بتأثير الأسلوب القرآني في الشعر العربي من خلال مقارنة أسلوب شعراء الجاهلية وأسلوب شعراء الإسلام من حيث الشكل الفني.

نريد أن نوازن بين منجزاته ومنجزات الفكر الفلسفي الحديث ممثَّلاً بالمثالية الألمانية بناءً على تماثل الوضعيات والإشكاليات والحلول الفلسفية النقدية التي نتجت عن ذلك:

أما **السؤال الأول** فهو: كيف تعطّل فكرنا فلم يعد قادراً على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة وفي علوم المجالات التي تعدّ موضوعات لها باعتبارها هي ما بعداً لها؟

وأما السؤال الثاني فهو: لِم يُعد التفسير العلم الرئيس المؤسس للفنون الأربعة التي درسنا تكوينيتها بصورة آلت إلى كونها ذات صلة وطيدة بعلم التفسير الذي لا يمكنها أن تتأسس إلا بتأسيس ضمني له وهي تصلح بصلاح تصوّره وتفسد بفساد تصوّره؟

ولكن قبل الجواب عن السؤالين لا بد من البدء بعرض تكوينية التفسير باعتباره العلم الرئيس وتحديد الدور الذي ننسبه إليه كما حاولنا ذلك بالنسبة إلى الفنون الأربعة. فبالرغم من أنّ هذا العلم كما ندّعي هو العلم الرئيس، وبالرغم من كونه أصل كل الأصول بالنسبة إلى الفنون الأربعة (الجامعة لمجالي الآيات التي من الدرجة الأولى أي آيات الأنفس والآفاق)، فإنه خاضع للبنية التكوينية نفسها ذات المراحل الخمس المتوالية على نحو متماثل فيها جميعاً:

فله لحظة نواة هي لحظة تأسيسه النظري الصريح التي تتوسط بين لحظتين متقدّمتين عليها تقاسان على ما ينقصهما بالإضافة إليها بمعيار صراحة التأسيس.

ولحظتين متأخرتين عنها أضافتا ما به يكتمل التأسيس ليصبح نظرياً بحق.

ذلك أن العلم الرئيس، بخلاف الفنون الجزئية التي يرأسها، يتميّز فيه العلم بخاصية أخرى تجعله يتأسّس بصورة ضمنية مع كل علم تأسّس عليه، بحيث تكون مراحل التطوّر الموصل إلى تأسيسه الصريح هي عينها الصور التي تحدّدت بفضل ما أضافه كل تأسيس ضمني لإشكالية التفسير من أبعاد هي ما سنحلّل في هذا الفصل. وبذلك فإن علم التفسير، لا يكون قد تأسّس تأسّسه النظري الصريح إلا بفضل بلوغ هذه الفنون مرحلة

الاكتمال أعني استكمالها المرحلتين المواليتين لبدء تأسيسها النظري، فتأسيسه الصريح يأتي دائماً في غاية الاستدراك على تأسيساته الضمنيّة في العلوم التي تأسّست عليه[١٠].

إن أولى مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الظاهر وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسه التأسيس الضمني الأوّل هو الشافعي؛ لأنّ جعل القرآن المصدر الأوّل لظاهر التشريع يفترض أوّل خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المادي الناظم نظماً ممكناً من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات الأحكام وترتيبها بمعيار الترتيب في المجال القانوني أعني من حيث الرتبة القانونية عموماً وخصوصاً فضلاً عن درجات الحكم الخمس وبمعيار الناسخ والمنسوخ، وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الظاهر تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير من هذا الوجه: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الظاهر بضوابط قانونية مضمونياً والعلاقة بين علم اللسان وعلم المنطق شكلياً.

وثانية مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الباطن وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسة التأسيس الضمني الثاني هو المحاسبي؛ لأن جعل القرآن المصدر الأول لباطن التشريع يفترض ثاني خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المعنوي الناظم نظماً ممكناً من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسّس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات المجاهدة (معاني العبادة) وترتيبها بمعيار ترتيب المجاهدات في المجال التربوي الروحي، وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الباطن تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الباطن بضوابط قانونية مضموناً وعلم النفس وعلم الأخلاق شكلاً.

وثالثة مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس علم الحقائق

---

(١٠) هذا القول لا يكاد يصدّقه أحد؛ إذ كيف يمكن أن نزعم أنّ أول علم في الإسلام لم يتأسّس إلا في غاية تأسيس كل العلوم؟ ولا بدّ لفهم ذلك من شرح أمثولة أختَيْ الرضاع (الحكمة والشرعية) في علاقتهما بقصة استخلاف آدم.

وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسه التأسيس الضمني الثالث هو ابن سينا لأن جعل القرآن المصدر الأول لعلم الطبائع (المعاني القائمة في العناية هي الماهيات المتقدّمة على الإيجاد شرطاً في الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود)، يفترض ثالث خطوة في كل تأسيس لأنّ التعامل مع الشرائع ظاهرها وباطنها لا معنى له من دون العلم بالطبائع طبائع العالم وطبائع الإنسان. وما نظرية وهب الصور والإيجاد السينويتين إلا من جوهر التفسير القرآني الذي غفلت عنه قراءات فلسفة ابن سينا للظنّ بأن عدم اقتصار إلهه على فعل التحريك مجرد تأثّر بالكلام أبعده عن الفلسفة وليس وضعاً لفلسفة جديدة لا تفهم إلا بمرجعية قرآنية. لذلك فلا عجب أن يكون ابن سينا أوّل الفلاسفة المسلمين في السعي الجدّي والنسقي إلى وضع تفسير فلسفي للقرآن الكريم. وكل استدراك على تأسيس علم الحقائق وأصوله تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين الماهية والوجود أيسياً وبين الأنطولوجيا الصوريّة والأنطولوجيا المادية معرفياً لا يمكن فهمهما من دون الوصل بنظرية الإله الموجد والمصوّر من هنا نظرية الوجود في العناية بمعنى القصدية الظاهرياتية إن ترجمناها بلغتنا الحديثة[١١].

---

(١١) العناية ليست بمعنى الاعتناء بالشيء بل بمعنى عنايته مصدر لفعل عنى يعني أي قصد يقصد. انظر: **إلهيات الشفاء،** تحقيق قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ج ١، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٥-٢٠٦. «فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركّب وهو الذي يخصّ وجوده بأن الوجود الإلهي لأنّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. وكونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية. فكما إنّ للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد كذلك له في العقل، فإن في العقل صورة الحيوان المجرّد على النّحو الذي ذكرناه من التجريد، وهو بهذا الوجه يسمّى صورة عقليّة والعقل أيضاً صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحدّ واحد بعينه أعياناً كثيرة، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة، وهو بهذا الاعتبار كلّي وهو معنىً واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أيّ واحد أخذته من الحيوانات، أي واحد أحضرت صورته في الخيال بحال ثمّ انتزع العقل مجرّد معناه عن العوارض حصل في العقل الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج، وإن لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال، وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كليّة فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية، وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأنّ النفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز، إذاً، أن تكون هذه =

ورابعة **مراحل تأسيسه الضمني** حدثت في مرحلة تأسيس علم العقائد وأصولها. ومن ثَمّ فمؤسسه التأسيس الضمني الرابع هو الغزالي، فعبارة الاقتصاد في الاعتقاد ينبغي أن تفهم بإضمار كلمة «علم» ليكون العنوان الحقيقي هو «الاقتصاد في علم الاعتقاد»، بمعنى أنّ الاعتقاد لا يعلم بالدليل العقلي علم اليقين؛ إذ لا يعقل أن يكون الغزالي قد قصد الاقتصاد في الاعتقاد وهو ممّن يبحثون عن الإيمان الذي هو غاية الاعتقاد التام. ومعنى ذلك أن «طور ماوراء العقل» لا ينطبق على الإلهيات الفلسفية وحدها بل هو يشمل الإلهيات الكلامية. وإذا بقي عند الغزالي وهم العلم اليقيني موجوداً في التجربة الصوفية أو في الذوق فمعنى ذلك أنّ هذا العرفان من الوجدانيات التي لا تنقال، ومن ثَمّ فهو ليس علماً أصلاً؛ إذ الوجدانيات بمقتضى طبيعتها غير منقالة بل هي حال تماماً كما يراها ابن خلدون في لطيفته التي ضمّنها فصل علم الكلام من المقدّمة وتعليقه على الشطحات الصوفيّة لمحاولة قول الوجدانيات التي هي بالطبع منافية لخاصّيّات التعبير اللساني في كتاب شفاء السائل. وكلّ استدراك على تأسيس علم العقائد وأصولها تطوّر في السعي إلى تأسيس علم التفسير التأسيس النظري الصريح: إشكالية العلم بالعلاقة بين الحقيقة (العلمية) واليقين (الديني) مضموناً وبين العلم والمعرفة شكلاً.

فيكون التأسيس الصريح المستنِد إلى الاستدراك على التآسيس السابقة جميعاً آخر مرحلة في اكتمال التأسيس النظري للفنون الأربعة وأصل أصولها. وذلك من المدخلين الممكنين للتأسيس من منطلق فلسفة النظر والعقد (محاولة ابن تيمية)، ومن منطلق فلسفة العمل والشرع (محاولة ابن خلدون): إشكالية العلم بالعلاقة بين التربية والسياسة مضموناً وبين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ شكلاً.

= الصورة الكلية كثيرةً بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر، هو بالقياس عليها مثلها بالقياس إلى خارج. ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كليّة بالقياس إلى الخارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى، فالأمور العامّة من جهة موجود من خارج ومن جهة ليست، وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأنّ ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسيزداد بياناً بل الأمور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط».



الفصل الرابع عشر

مسائل التفسير وعلاقتها بمنزلة علمه

فتكون المسائل التي يطلب علم التفسير علاجها من جنسين:

مضمونية هي: ١ ـ علاقة السلوك الظاهر بضوابط قانونية في الأعيان من حيث هي أفعال ٢ ـ علاقة السلوك الباطن بضوابط قانونية في الأذهان من حيث هي أحوال ٣ ـ علاقة الماهية بالوجود من حيث الأيسية ٤ ـ علاقة الحقيقة باليقين من حيث المعرفة ٥ ـ علاقة التربية بالسياسة من حيث العمل التاريخي.

شكلية هي: ١ ـ علاقة علم اللسان بعلم المنطق ٢ ـ علاقة علم النفس بعلم الأخلاق ٣ ـ علاقة الأنطولوجيا الصورية بالأنطولوجيا المادية ٤ ـ علاقة العلم بالمعرفة ٥ ـ علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ.

ومن المعلوم أنّ علم التفسير في تأسيساته الضمنية التي صاحبت تأسيس الفنون التي تأسّست بالاستناد إليه بصورة ضمنيّة قد مرّ بمراحل عديدة قبل الصوغ النسقي لهذه الإشكاليات من خلال كلا الجنسين في آخر أنواعه أعني:

الجنس المضموني وتُدرس أبعاده كلّها ضمن دراسة علاقة التربية بالسياسة، والثقافة بالاقتصاد، سواء أكانت تصوّراتها دينيةً أم وضعية.

الجنس الشكلي وتُدرس أبعاده كلّها ضمن دراسة علاقة فلسفة الدين

والوجود الكوني بفلسفة التاريخ والوجود الإنساني سواء أكان تصوّرها مستنداً إلى الدين المنزل أو الطبيعي.

فإذا قدمنا التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين (مجالات تعيّن الاستخلاف في الأرض) من دون استثناء السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ (مجالات تعين الاستعمار في الأرض)، وجدنا أهم مشاغل فكر ابن تيمية. وإذا عكسنا فقمنا بالتقديم المقابل في كل هذه الحالات، وجدنا مشاغل فكر ابن خلدون[1]. ذلك أنّ التفسير قد كان تفسيراً بأداتي توضيح معاني النص القرآني مع غلبة الأول ثم غلبة الثاني أعني التفسير بالأثر الغفل[2] وبالأثر المنقود[3] ثمّ التفسير بعلم اللسان الموظف أيديولوجياً[4]، وبعلم اللسان المنقود[5]، ثمّ تلاه التفسير بتجربتي الحسّ الباطن أو التجربة الوجدانية (التصوف)[6] وبالحس الظاهر أو التجربة العلمية[7] (الكلام) ثمّ التفسير بذلك كله مجتمعاً في «التأويليات الأواخر» بالمعنى الذي نحدّده لاحقاً (الفلسفة).

لكنّ قراءات القرآن التي استندت إلى مداخل هذه الفنون كانت فقهية ظاهرة، وباطنة ولاهوتية ظاهرة، وباطنة من دون أن تتبيّن فيها هذه المسائل التي وقع بها الاستدراك على التأسيسات الضمنية، والتي هي الإشكالات التي أحصيناها بوصفها عين المسائل التي تعلّق بها العمل الفكري الذي ننسبه إلى صاحبي النقد الجذري في الفلسفة العربية: ابن تيمية وابن خلدون، وطبعاً، فالاستدراك كان تصريحاً بما كان ضمنياً، فما وراء الأداتين ما وراؤهما الضمني لتحريرهما من التوظيف الأيديولوجي بآلية التأويل:

---

(١) وهذه المطالب من مدخليها هي التي أصبحت الهم الأول والأخير في الفلسفة الحديثة وخاصة في المثالية الألمانية.

(٢) مثل تفسير الطبري والواقدي والثعالبي.

(٣) مثل تفسير أبي محمد بن عطية وتفسير القرطبي نقداً للتفسير بالأثر.

(٤) مل تفسير الزمخشري.

(٥) مثل تفسير شرف الدين الطيبي نقد للكشاف.

(٦) مثل تفسير ابن عربي.

(٧) مثل تفاسير الإعجاز العلمي حديثاً وكل التفاسير الصوفية فيها شيء منه ولكن بعلم عصرها الذي يمكنها من البناء على التشاكل بين ما يسمونه العالمين الكبير والصغير.

١ ـ **هو علم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني** بالنسبة إلى التفسير بالأثر.

٢ ـ وهو علم اللسان والمنطق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الظاهر.

٣ ـ وهو علم النفس والأخلاق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الباطن.

٤ ـ وهو علم السياسة والاقتصاد والتربية والثقافة بالنسبة إلى تجربة الحياة الجماعية والفردية الظاهرة.

٥ ـ وهو علم الطبائع (عالم الضرورة) والشرائع (عالم الحرية) بالنسبة إلى غاية التفسير كلّه للعالم والله والتاريخ والإنسان.

ودون كل هذه العلوم، علوم هي العلوم الوضعيّة لموضوعاتها، أعني العلوم الجزئية التي تدرّس الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية وتطبيقاتها التقنية والخلُقُية، وهي دائماً «ما دون» تعتبر تلك «ما بعداً لها» أعني أنها علم موضوع لعلم ما بعد موضوع، وهذا النوع من العلوم الجزئية لا تكاد تقبل الحصر. وتطابق المدخلين: أعني من فلسفة الدين إلى فلسفة التاريخ، أو من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الدين، ذلك هو العامل المشترك الذي يبيّن الوحدة العميقة بين فكر الرجلين وراء تكامل العنصرين الغالب أحدهما على الآخر منهما، فكلاهما أسّس علمه على رؤية لفهم القرآن الكريم متحرّرة ممّا وصفنا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون:

فابن تيمية وضع فلسفة وجود تؤسّس لعلم آيات الآفاق من دون إهمال آيات الأنفس: قراءة القرآن الكريم بفلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه تقديماً للعناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها عند ابن تيمية.

وابن خلدون وضع فلسفة تاريخ تؤسّس لعلم آيات الأنفس من دون إهمال آيات الآفاق: قراءة القرآن الكريم بفلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه عند ابن خلدون تقديماً للعناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن التقديمين يبقيان على التلازم بين الفلسفتين وموضوعيهما أعني

وظيفتي الإنسان في الكون مدخلين لفهم القرآن نزولاً من استخلاف الإنسان إلى استعماره في الأرض أو صعوداً من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى فإنّ تاريخنا للفكر الإسلامي محوره قراءات المسلمين للقرآن التي لم تصل إلى غايتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدّته مرحلة ابن تيمية بوضع السيميولوجيا العامة وابن خلدون بوضع السوسيولوجيا العامة، وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية ذات القبلتين بالقياس على الماضي الإسلامي مباشرة والماضي الإنساني بتوسط الماضي الإسلامي فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز مع:

تركيز الأول على رأس المناهج الفلسفية (المنطق وما بعده من منطلق التحليلات الأواخر).

وتركيز الثاني على رأس المناهج الدينية (التاريخ وما بعده من منطلق «التأويلات الأواخر»)[٨].

وذلك، بعد أن صارت الرأس الأولى شرطاً في الرأس الثانية والرأس الثانية شرطاً في الرأس الأولى لأنّ كل منهما أرخن العلوم الفلسفية ومنطق العلوم الدينية فبات التداخل بين المنهجيتين التحليلية المنطقية، والتأويلية التاريخية مشروطتين في كل علم. وكانت النتيجة الأساسية لهذا التطبيق فلسفياً وعقدياً ما نصف هنا، فالغاية المعرفية كانت عند الرجلين هي إثبات أنّ آيات الآفاق والأنفس تثبت أن القرآن هو الحقّ، ومن ثَم فهي تمدّنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول بمعنيين:

بمعنى أن العقل يجيزه حتى وإن لم يثبته إذا طبّقنا طريقة المتكلّمين: وهذا هو الحلّ الغالب على مناقشات ابن تيمية للفكرين الكلامي والفلسفي وحتّى الصوفي المتفلسف لكونه جامعاً أساسهما إلى أساسه. فبالإضافة إلى التسليم الضمني بقدرة العقل المطلقة فيهما قدرته المقتضية لنفي الغيب يضيف التصوّف قدرة الذوق المطلقة المقتضية لنفي العجاب والإطلاع المباشر على الغيب.

---

(٨) هذا المفهوم الذي وضعناه للبيان، التوازي بين إشكالية منهج التحليل وإشكالية منهج التأويل سيتبين معناه الدقيق خلال كلامنا في ما يلي من البحث عن نقد الميتافيزيقا عند الفيلسوفين ابن تيمية وابن خلدون.

وبمعنى أن العقل يرفع الحكم بخصوصه إذا قلنا بالنظرية النقدية التي تعتبر الغيب محجوباً عن العقل والعقل مقصوراً دوره على الشاهد: وهذا هو الحلّ الغالب على مناقشات ابن خلدون للفكرين الكلامي والفلسفي وحتى التصوّف المتفلسف للعلل نفسها الواردة في المعنى الأول.

والغاية العقدية كانت عندهما قد تجاوزت الخلاف بين فرقتي السنّة المتنافستين، أعني السلفية (**ممثلة بابن تيمية**)، والأشعرية (**ممثلة بابن خلدون**)، ومن ثَمّ فقد عادت السنّة إلى وحدتها التي سعى إليها الأشعري عندما قطع مع الاعتزال وتأكّد المنهج الكلامي التاريخي في مجالي تاريخ التجربة الدينية أو الكلام التاريخي، أي تاريخ السنن الدينية وتاريخ التجربة العمرانية، أو العلم التاريخي أي تاريخ السنن السياسية. وذلك في الحالتين قبالة المنهج الكلامي المنطقي (الميتافيزيقا الدينية سواء كانت من وضع الفلاسفة أو من وضع المتكلمين). فيكون ابن خلدون قد تحرّر من انحراف الأشعرية المتأخّرة وعاد بها إلى ما ألجأ الأشعري إلى التحرّر من الاعتزال أعني:

إدراك حدود العقل ومن ثَمّ فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهو ما يعني ضمنياً التمييز بين معنيين لمفهوم الغائب: المعرفي وأصل قيسه على الشاهد ظنّ الاطراد في الاستقراء الناقص، والغيبي وأساس قيسه على الشاهد ردّ الوجود إلى الإدراك.

وإسقاط قانون التأويل الذي يردّ ما يعارض العقل إليه بالتأويل تسليماً ضمنيّاً بأنّ ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز: وهذا في الحقيقة الثمرة المضطرة لمستويي المبدأ الأول قيس الغائب على الشاهد المعرفي وقيس غيب الوجود على إدراك شاهده.

فكيف نكصنا إلى العلاج الميتافيزيقي فعدنا إلى ما تقدّم على ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة وبأصلها بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذين الدائين؟ إن النكوص إلى الميتافيزيقا في مجال النظر والعمل عاد من جديد خلال القرن الأخير من تاريخنا باسم إحياء العقلانية الاعتزالية والرشدية المزعومتين لتأسيس ما يسمونه بالعقلانية والعلمانية دون التنسيب الناتج عن المرحلة النقدية. وقد نتج عن هذا النكوص النظري والعملي عودة الفُرقة داخل السنة في مجال

العمل لكون **الحركة السلفية والحركة الإخوانية** عادتا إلى ما قبل هذا التوحيد في الفكرين الحنبلي والأشعري. وهذان النكوصان هما جوهر الأزمة الحالية في فكرنا وحياتنا فعدنا أو نكاد إلى حربين أهليتين لا تبدوان قابلتين للحسم السلمي ما لم نحي المدرسة النقدية ونؤسّس من جديد لعلم التفسير المحرّر من الاستبدادين الزماني والروحاني:

الفُرقة الأولى بين فرقتي السنة أعني السلفية والأشعرية

والفُرقة الثانية بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية

هذا فضلاً عن محاولات إحياء الحرب الأهلية بين الطوائف عامّة وبين السنة والشيعة خاصة[٩]. والملاحظ العجيب هو أن محاولي إحياء الأشعرية المتأخّرة (التي هي تحريف لفكر الأشعري الذي لم يحيِهِ حقاً إلا ابن خلدون عودةً إلى ما جاء في الإبانة) وأصحاب الأصولية العلمانيّة وكل الرافضة يتحالفون ضدّ السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السن فتقلّد فعل السن لا السنن التي سنّها فلا تمثّل رد الفعل والفهم السيء لفكر ابن تيمية حصراً للدين في قشوره أو تحويله إلى أدنى أشكال الجهاد). والسلفية بهذا المعنى هي الوحيدة الباقية على منهج السنّة في فعل السن[١٠] حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر

---

(٩) وهي حرب ليست جاريةً في الجماعة الدينية نفسها لأن التشيّع لا يقبل الوضع في الدين نفسه مع التسنّن من دون المقابلة المطلقة بين مقوّمات الدين فيهما. فدين الشيعة حتى أقلّها تطرفاً دين مختلف تمام الاختلاف عن دين السنة حتى أكثرها تسامحاً لأنّ الخلاف في العقائد وليس في الشعائر. وطبعاً فبمعنى الإسلام الفطري جميع الملل أمة واحدة منزلها ووضعيها، لكن بمعنى الإسلام كما جاء به القرآن والسنّة لا يمكن أن يعتبر التشيّع منه لأنّه يلغي المبدئين الأساسيين اللذين بني عليهما طابعا الرسالة الكوني والخاتم:

فهي لا تكون كونيّةً خاتمة إلا إذا توقّف العلم المعصوم وكان الحكم فيها شورى بين المؤمنين لا ركناً من العقيدة إلا بمعنى الاعتقاد في أنّ الحكم متروك لاجتهاد الجماعة لرعاية أمرها بالاجتهاد لا بالاعتماد على عصمة إمام أو وراثة عترة.

وإلاّ إذا أزيلت المؤسّسة الوسيطة بين المؤمن وربّه شرط الحرية العقديّة والاجتهاد في الفهم الفردي لكلام الله لأنّ صوغ العقائد الرسمي إذا تجاوز الصوغ التعليمي لعرض مضمون القرآن والسنّة خلال تربية النشء فصار ممّا ينبغي اعتقاده باعتباره الصوغ الوحيد الممكن يصبح قتلاً لحرية المعتقد والفهم الشخصي اللذين لا يحاسب المرء يوم يأتي فرداً يوم الدّين إلا بمقتضاهما.

(١٠) فالسلف حتى بمعناه الاقتصادي هو تسبيق المال أو قرضه لطالبه ممّن يريد قضاء شأن، وهو بمعنى التقدّم في الفعل. والتقدّم في الفعل إذا تكلّمنا عن الماضي هو ما سبق في كل ما =

الفلسفي الذي تحقّقت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزاً للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني. ولا بد، إذاً، من الجواب عن السؤالين اللذين وعدنا بعلاجهما في عرضنا لتكوينية علم التفسير باعتباره العلم الرئيس.

السؤال الأول:
علل توقف الإبداع النظري والعملي

كيف تعطّل فكرنا فلم يعد قادراً على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة، وفي علوم المجالات التي تشرّع لها هذه الفنون أو تعلّم ضوابطها القانونية، والخلقية، والعقدية، والعلميّة باعتبار هذه الفنون ما بعداً لها؟ لو لم نبيّن صلة العلم الرئيس بالفنون الأربعة وما طرأ عليها من تحريف بسبب تنازع زوجي العمل وزوجي النّظر والصدام بين حلف الفقهاء والمتكلّمين وحلف المتصوّفة والفلاسفة لاعتبر ربطنا بين هذه المسألة وما حصل في هذا العلم الرئيس من انحراف جعله يصبح تفسيراً مذهبياً من التحكّم الذي لا دليل عليه. لكن تاريخ فكرنا الديني يثبت أنّ التفاسير أصبحت مجرد قراءات هدفها التأسيس المذهبي للفرق بدلاً من طلب العلم بالحقيقة نظرياً واليقين عقدياً، ومن طلب العمل بالحق عملياً والطمأنينة شرعياً، أعني بدلاً من فهم فلسفة الوجود (كل العلوم النظرية)، وفلسفة التاريخ (كل العلوم العملية) الوجود والتاريخ اللذين يوجّه إليهما القرآن الكريم الفكر الإنساني؛ إذ جعل آياتهما المجال الذي تتبيّن فيه حقيقة آياته: فحقيقة آياته تتبين بآيات الآفاق والأنفس. أمّا لماذا لم يكن بوسع الفكر العربي الإسلامي أن يتجنّب ما وقع فيه من نكوص فجوابه ذو وجهين:

أحدهما هو بنية المعيق الفعلي لفاعلية الفنون في الأعيان

والثاني هو تعين الإعاقة الرمزي إذ يتحول إلى بنية في الأذهان.

أمّا البنية المعيقة في الأعيان فهي المناخ الذي وصفنا، والذي كانت ثمرته المرّة إيقاف العلاقة بين هذه الفنون وموضوعاتها، لانشغالها

= مضى، وإذا تكلّمنا عن الحاضر هو ما يسبق كل ما سيأتي في المستقبل، والناقة السالفة هي التي تسبق غيرها في ورود الماء، لكني المفهوم حرّف فصار تقليد الماضي بدل السبق في الماضي أو في الحاضر، وحتى بالعامية فالسالفة هي الخبر الجديد.

بالصراع في ما بينها على السلطان على الضمائر بعلوم زائفة بديلاً من العلوم التي هي موضوعاتها الحقيقية: كالسحر، والتنجيم، والجفر، والسيمياء، والكرامات، والأدعية وكل ضروب الدجل، بعد أن أصبح تسفيه العقل وتخريف النقل ثقافة عامة، وأما تحوّل هذه البنية المعيقة إلى بنية رمزيّة ثابتة في الأذهان والذي أزال من عناية الفكر والعقل كل اهتمام بموضوعات الفنون وفاعلياتها فهو الانكماش الذي جمّد البنية الرمزية فحوّلها إلى ثقافة تقضّعت بصورة تامّة عن محيطها الطبيعي (إلغاء البحث في العلوم الطبيعية بصورة شبه مطلقة) والتاريخي (إلغاء البحث في العلوم الإنسانية بصورة شبه تامة). فضارت الحضارةَ حالةُ مواتٍ جعلت العمران البشري خارج التفاعل مع العالم والتاريخ.

وما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والثقافية التي أخرجت المسلمين من كل اتصال بعلم في العالم الطبيعي والتاريخي فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير أداتي السلطان الروحي الذي حرف الوظيفة التحريرية للدين وعالم العنف والأباطيل أداتي السلطان الزماني الذي حرف الوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. وأصبح نظام الحياة الإسلامية نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني ممثّلين بالفكر الفقهي والصوفي عملياً وبالفكر الكلامي والفلسفي نظرياً، فكان سعي هذه المدرسة النقدية إلى تعرية هذه الانحرافات يحاول أن ينشئ بالتدريج مسالك من المقاومة أوصلت إلى بداية تفسير يحرّر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض)، والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي:

فعمل ابن تيمية العلمي سعي إلى إنهاء علل الصراع النظري بين الكلام والفلسفة بالأصالة، وبين الفقه والتصوّف بالتبعية في المسألة النظرية بمجرد أنّ وضع علم الموضوع الذي يتعلّق بأمر الصراع على السلطة التربوية الثقافية فيها جميعاً. ومن ثَمّ فهو قد فتح باب العودة إلى مقوّمات الفعل الرمزية خاصّة من صورة العمران ومن مادّته، الصورة والمادّة اللتين هما عين ما وصفه القرآن كذلك بآيات الآفاق والأنفس: التربية والثقافة.

وعمل العلمي ابن خلدون سعي إلى إنهاء علل الصراع العملي بين

الفقه والتصوف بالأصالة، وبين الكلام والفلسفة بالتبعية في المسألة العملية، بمجرد أن وضع علم الموضوع الذي يتعلّق به أمر الصراع على السلطة السياسية والاقتصادية فيها جميعاً. ومن ثَمّ فهو قد فتح باب العودة إلى مقوّمات الفعل الفعلية خاصة من صورة العمران ومن مادّته، الصورة والمادّة اللتين هما عين ما وصفه القرآن بآيات الآفاق والأنفس من حيث وجودها في الأعيان: الحكم والاقتصاد.

وبالمقابل مع ذلك ندرك ما كان معيقاً إذا حدّدناه بالقياس إلى ما دعا إليه القرآن في ما يتعلّق بعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأعيان وبعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأذهان.

فالفكر الذي ينقده ابن تيمية وابن خلدون لم يبحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرّفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة فجعلتاها تصبح خطاباً أيديولوجيا يدافع عن مذاهب طائفية همّها الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان بل نظم عقيدة للسيطرة على الضمائر: وهذا هو سرّ الثورة التيمية على هاتين الإلهياتين.

وما نتج عن هذا الإهمال الأوّل قتل التربية العلمية التي تمكّن من استعمار الإنسان في الأرض، لأنّ القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيها على نظرية مُثُل متعيّنة في الوجود الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي، ومن ثَمّ على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسيّة مع الفصل البيّن بين العلمين النسبي والمطلق ومن ثَمّ بين عالمَي الشهادة والغيب. لكنّ التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم في الجدل اللفظي التحليلي عديم الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني للفقهاء، والشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطوّر الروحي الإنساني للمتصوّفة.

والفكر الذي ينقده ابن خلدون وابن تيمية لم يبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرّفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها تصبح خطاباً أيديولوجياً يدافع عن مذاهب طائفية، همّها الأوّل والأخير ليس فهم حقيقة السياسة بل نظم خرافة «جَفْرية»، (الجَفْر هو نوع من التنجيم لتوقّع أعمار الدول وأوّل من كتب فيه الكندي)، لمساعدة الأسر الحاكمة وصلاً للرمزية العدديّة ما يرفضه القرآن رفضاً قاطعاً أعني التنجيم: انظر فصل الجَفْر في **المقدمة**.

وما نتج عن هذا الإهمال الثاني هو قتل التربية الخلقية التي تمكّن من استخلاف الإنسان في الأرض لأنّ القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيه على نظريّة أمثال نموذجيّة متعيّنة في التاريخ الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي ومن ثَمّ على دليل العلم العملي بحصيلة التجربتين نفسها. لكنّ التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني والاستبداد التربوية لسلطان العلماء الروحاني فأصبح التاريخ صراع فرق طائفيّة وعصبيات بدوية وقتل فعل الإبداع الحضاري من أصله.

ولما كان القرآن الكريم يؤسّس الاعتماد في تكوين الإنسان على سلطة الحجّة لا على حجّة السلطة أصبح التاريخ الإسلامي كلّه في النّظر والعمل على حدّ سواء منافياً لفلسفتي القرآن الدينية والتاريخيّة. والمعلوم أنّ سلطة الحجّة في القرآن كانت ولا تزال دائماً من عِبر التاريخ (الأمثال)، أو من وقائع الطبيعة (المثل). ومن ثَمّ موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبيّن الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكناً من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكناً من دون العلم بالعالم التاريخي).

وبهذا المعنى فتحريفات الفنون الأربعة اجتمعت في تحريف العلم الرئيس أو التفسير، ومن ثَمّ فالبحث في تحريف فلسفة القرآن هو المبحث الجامع لكلّ التحريفات التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون في نقدهما الجذري لهذه الفنون الأربعة، ذلك أنّ موضوع البحث يصبح الجواب عن سؤال: ما الأمر الذي جعل الثقافة العامّة الدالّة على فلسفة القرآن ببعديها، أعني: فلسفة الدين، وفلسفة التاريخ تنتقل من:

الفعالية المبدعة علماً بالاستناد إلى الاجتهاد تواصياً بالحقّ، لمعرفته المعرفة العلميّة إلى التقليد البليد وحفظ المتون من دون الخروج منها إلى ما من المفروض أن يكون موضوع التجربة التي تمكّن من جعلها علماً.

ومن الفعالية المبدعة عملاً بالاستناد إلى الجهاد تواصياً بالصبر، لتحقيقه التحقيق الخلقي إلى استسلام الأنعام للطغيان الداخلي والخارجي والقبول باستبداد الأمراء الزماني واستبداد العلماء الروحاني.

لتصبح ثقافة المسلمين التي هي بالجوهر ثورة نظرية وعلمية نكسةً في المجالين اللذين قتلهما ما سنصف في أسئلتنا حول انحراف علوم الإسلام

الخمسة؟ وكيف تحول المسلمون إلى أمة الجهل (ضد العلم بحكم سيطرة الجهل على علمائها مثلما يتبين من هذا البيان)، والجاهلية (ضدّ الحلم بحكم سيطرة النزوات على أمرائها مثلما يتبيّن من طبيعة المخاطب بهذا البيان)، عبر التحريف المادّي (الوضع الغالب على مستعملي الحديث في معاركهم الدونكيخوتية)، والتحريف المعنوي (التأويل السطحي الغالب على مستعملي القرآن في المعارك نفسها) الذي فرضته النخب المتكلّمة باسم الدين سلباً (العلمانيّون) أو إيجاباً (الأصلانيون)؟

وبيّن أنّ ما أصاب العلم والعمل في الحضارة الإسلامية من فساد لا يقبل العلاج في تعليق من هذا الجنس مهما حاولنا تعميقة وإطالته، لذلك فمن أراد أن ينظر في علاجي لمعضلات ما أصاب العلوم الإسلامية نظريّها وعمليها من فساد فليعد إلى بعض ما خصّصناه لهذه الإشكالية[١١]. وحتّى لا تكون الإحالة غامضة سأكتفي بالإشارة إلى مورد العلاج ومبدأ الانفراج الممكنين من وجهة نظرنا. فالنص الديني في الإسلام مؤلّف من بعدين كلاهما مضاعف. وجميع الأبعاد تدور حول فلسفة التاريخ وما بعده ويتبعهما كل علوم الدنيا باعتبارها أدوات فعل الإنسان في التاريخ في صلتها بفلسفة الدين وما بعدها ويتبعهما كل علوم الدين باعتبارها أدوات وصل فعل الإنسان في التاريخ بيوم الدين.

فأما البعد الأول فهو القرآن الكريم بمستوييه التاريخي (القرآن المدني) وما بعد التاريخي (القرآن المكي).

وأما البعد الثاني فهو الحديث الشريف بمستوييه التاريخي (الحديث العادي) وما بعد التاريخي (الحديث القدسي).

والعناصر الأربعة **(القرآنان والحديثان)**، آيات من القوة الثانية بالمقابل مع علوم الآيات الكونية، وعلوم الآيات التاريخية التي هي آيات من القوة الأولى، وتدور النصوص الأربعة على ضربين من تعين التاريخ البشري والكوني:

---

(١١) كما في كتاب **شروط نهضة العرب والمسلمين** أو كتاب **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** أو كتاب **تجليات الفلسفة العربية** أو كتاب **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**.

١ ـ **فأمّا الضرب الأوّل فهو التعيّن الحالي من حيث هو تاريخ حيّ في التجربة المحمّدية**، إبداعاً لشروط تحقيق القيم الإسلامية تحقيقاً يتساوق فيه الصوغ الرمزي في تنجيم النصوص والتحقيق الفعلي في بناء التاريخ.

٢ ـ **وأما الضرب الثاني فهو التعيّن الماضي متعيّناً في القصّ التاريخي لتجارب الرسل والأمم السابقين**، استقراء لسنن الله التي لن تجد لها تحويلاً ولا تبديلاً مع تأويلها (بمعنى تحقيق الشيء في الواقع الفعلي)، بتحقيق نظائرها في التجربة الحيّة التي يتصاحب فيها الصوغ النصي والتحقيق الفعلي للتاريخ من حيث هو تعيّن للمتعالي الديني في المحايث السياسي.

فيكون النص الديني الإسلامي الخاتم، بآياته ذات القوة الثانية، ذا مركز يدور حوله هو السعي الفعلي لتحقيق القيم في التاريخ والوعي التاريخي بهذا التحقيق من خلال استعادة التجارب الإنسانية استعادة تحلّلها وتفهم دلالاتها فهماً رمزياً وفعلياً من أجل الفهم والاقتداء وبالنقد من أجل التجاوز والإصلاح. والسعي والوعي كلاهما مؤلّف من مستويات علاج أربعة: **اثنان مؤسّسان** للتجربة الروحية الشخصية (الحديث القدسي) والجمعية (القرآن المكي)، **واثنان مؤوّلان** لشروط التحقيق ومقدّمان للتعليمات الضرورية للتحقيق في التجربتين الشخصية في صلتها بالجمعية (الحديث العادي) والجمعية في صلتها بالشخصية (القرآن المدني).

لكن إهمال فكرنا لهذه الأبعاد منذ البدايات جعله يغفل عما صاحبها من تحرير البشرية من الطاغوتين الروحي (جهل العلماء) والزماني (جاهلية الأمراء) فآل الأمر بالمسلمين أن يقعوا في ما وقع فيه غيرهم من الأمم التي قصّها القرآن وأدّى إلى سقوط الحضارة الإسلامية في مطبّات كل التجارب التاريخية المحكومة بقوانين الصراع الدنيوي الخالص بين أقوام وأشخاص، ليس لبعضهم من الدين إلا الاسم ومن قيمه إلا المتاجرة بها، ولبعضهم الآخر من الفلسفة إلا الاسم ومن قيمها إلا المتاجرة بها كذلك. ولمّا كانت هذه النصوص كما أسلفنا آيات من القوة الثانية (القرآن والحديث) لكونها قولاً في آيات من القوة الأولى (علم التاريخ وعلم العالم)، فإنّ العلوم الإسلامية كان من المفروض أن تكون علماً بظاهرات القوة الأولى بهدي من ظاهرات القوة الثانية لا اقتصاراً على هذه من دون

تلك أو تلك من دون هذه. فإذا تم ذلك امتنع أن يصبح كل علم من العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في كلامنا عن الفساد الذي طرأ عليها في صراع مع البقية عامة ومع رديفه خاصة.

فلا يكون الفقه مثلاً في صراع مع التصوّف، ولا الكلام مع الفلسفة ولا فلسفة التاريخ والوجود مع أي منها ولا أيّ واحد منها مع الأربعة الباقية، فكل واحد من الفنون الأربعة الجزئية يهتمّ بمستوى من مستويات القول التي أشرنا إليها. والخامس ينظر في علاقتها بعضها ببعض وفي شروط حفظها لوحدتها من منظور الآيات ذات القوة الثانية أو من منظور الآيات ذات القوة الأولى بداية في الحالتين لينتهي إلى المنظور المقابل غاية فيهما. فالكلام مثلاً ينظر إلى الآيات ذات القوة الأولى (الظاهرات الكونية) من منظور تأويل معين للآيات التأسيسية ذات القوة الثانية (القرآن المكي) والفلسفة تنظر إلى الآيات التأسيسية ذات القوة الثانية من منظور تأويل معنى الآيات ذات القوة الأولى. والنسبة نفسها نجدها بين الفقه والتصوّف ولكن بالنسبة إلى نوعي الحديث خاصة باعتباره التفسير النبوي للقرآن في صلتهما بالظاهرات التاريخية.

السؤال الثاني

علل المنزلة التي يشغلها الصوغ الرمزي لشروط الوجود الإنساني

لكنّ تعليل دور القرآن بالحالة الخاصة في تاريخ الفكر الإسلامي لا تثبت كلية ما ننسبه إلى النصوص ذات الدور التأسيسي في الحضارة الإنسانية؛ إذ إنّ هذا الدور قد لا يكون إلا من خصائص النموذج الإسلامي. لذلك فلا بد من تعليل كلي يثبت أن دور فهم الفعل المؤسّس من حيث هو مؤسّس لا يمكن أن يكون إلا تفسير نص ولا يمكن أن يكون إلا متقدّماً في عملية الفهم الإنساني بصرف النظر عن كون الحضارة كتابية (كالحال في الأديان التي يقصها القرآن جميعاً) أو غير كتابية (كالحال في كل الأديان الطبيعية أسطورية الطابع أو حتى الملاحم الإنسانية المؤسطرة).

ولولا هذا الطابع الكلي لما وضعنا علم التفسير في هذه المنزلة

فلسفياً، فلو كان العلم التحليلي قابلاً لأن يبدأ قبل حسم إشكالية العلم التأويلي المحدّد لمنزلة الإنسان وعلاقته بالعالم وبما بعده في منظور هذا الإنسان لكان منطلق المعرفة الإنسانية من نصوص مؤسِّسة خلفاً: فالدور الهرمينوطيقي في كل عمل الفكر الإنساني النظري والعملي هو عينه ما نعنيه بتقدّم النص والرمز المؤسّس، بالرغم من كون فهمه هو بدوره خاضعاً للدور الهرمينوطيقي تقدّمه على العلاقة المباشرة بالوجود المظنون عرياً عن الوسيط الرمزي بينه وبين فعل إدراكه فهماً هرمينوطيقياً ضمنياً قبل التفسير العلمي لأي أمر.

فتقدّم التأويل الهرمينوطيقي (أعني رؤية الوضعية الانطلاقية رؤية معينة ضمنية أو صريحة) هذا تقدمه الذي يقتضيه التحليل هو الذي يجعل العلم الرئيس في كل حضارة هو العلم المؤسّس لفنونها الأربعة التي من جنس ما وصفنا، سواء كانت دينية منزلة أو دينية غير منزلة أعني ما يشغل منزلة الدين المنزل في الحضارات التي لا يقول تراثها بمفهوم النبوة. لكنّ هذا المبدأ يجعلها بالضرورة قائلةً بما يقرب منها بتوسّط نظرية العبقرية الأدبية أو البطولة الخلقية أعني نظرية الأبطال المؤسّسين بالمعنى الذي تتضمّنه أساطير الأمم غير الكتابية. ودعوى المقابلة بين الكتب السماوية والأساطير بمعيار اعتقاد أصحاب الأولى في إطلاقها وقابلية أصحاب الثانية للتحرّر منها بتأسيس ما يسمّى بالفلسفة القاطعة مع الأسطورة من أوهام الفلاسفة القائلين بالوضعانية العلمية المقابلة بين خيال الإبداع في المجالين العلمي والأدبي أعني الناظرين إلى الإبداع الفلسفي بعد تجمّده في ما يتصوّرونه حقائق علمية.

فلا وجود لإبداع فلسفي من دون هذه الصلة بالإبداع الأسطوري للكيانات الرمزية التي تحدّد العلاقات المثالية بين المفهومات المجسّدة في حدّها الذي يصبح اسماً رامزاً لمعنى معين. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تقطع مع الأسطورة بل هي تعيد تأويلها تماماً كما يفعل أصحاب الكتب المنزلة، بل إنّ نظرية الكتاب وخاصّةً اللوح المحفوظ هي الحلّ الوحيد للخروج من مأزق الدور الهرمينوطيقي. فإذا كان كل فهم مسبوق بفهم فإنّ الحل الذي وجده العقل الإنساني هو وضع المعاني المتقدّمة على كل فهم في ما يفيد الفهم المطلق أو العلم المطلق أي اللوح المحفوظ الذي يكون

في آن بداية كل فهم وغايته. والفرق هو أن أصحاب الأسطورة نقلوا ما يمكن نقله منها من القوة إلى الفعل وأصحاب الكتب المنزلة عجزوا عن ذلك بسبب ما وصفنا من نزاع بين الفنين النظريين والفنين العلميين وما حصل من تحالف آل إلى الكساح النظري والعملي. وحتى نفهم هذه الظاهرة الملازمة لفاعلية العقل الإنساني علمياً وإيمانياً من حيث النظر وعملياً وشرعياً من حيث العمل فلننظر في فرعي الجواب عن السؤال الثاني الذي يتفرّع حتماً إلى مشكلين لم يغيبا عن بال فيلسوفينا:

الفرع الأول يتعلّق بتحصيل المعرفة وتراكمها (وهو إبستيمي يحدّد درجات العقد المعرفي الذاتي وإبستيمولوجي يحدد معايير الحقيقة المشتركة بين الذوات). فهذا التحصيل يفترض فهماً متقدماً أي دور العلاقة بين السابق واللاحق في كلّ علم أعني ما يسمّى بالدور التأويلي. وفي ذلك تكمن ضرورة حسم إشكالية الفهم والتأويل قبل حسم إشكالية التفسير والتحليل، ومن البيّن أن منطلقات كل تحليل علمي لأي بحث ذي موضوع مقدّر ذهنياً بصورة مطلقة أو بإضافة إلى وضع نموذج لدرس ظاهرة معيّنة تكون هذه المنطلقات دائماً مسلّمات تتألّف من حدود هي بسائط نظرياتها ومن قوانين مؤلّفة هي قواعد الوصل بين البساط كلّها تتأسّس على وضع تأويلي معيّن إمّا للمقدّرات الذهنية بإطلاق أو لها بالإضافة إلى فهم معيّن للظاهرة التي يريد العلم نمذجتها ليتعامل معها التعامل النظري.

فهناك إذاً، وضع لبنية مجرّدة ثمّ تحديد لقيم متغيّراتها لتكون ذات موضوع معيّن، وتلك هي العملية التأويلية الضرورية التي تمدّ الشكل المجرّد بالمضمون الذي يتوكّأ عليه الحدس ليتقدّم في عملية الإبداع العلمي. وعليه يقاس كل إبداع هو بالجوهر استقراء لتعيّن ما يكون إما من إبداع المبدع أو مفروضاً عيناً من أعيان الوجود. والنمذجة الرمزية تعتمد على بناء نموذج من الرموز يفترض محاكياً بنيوياً للمرموزات التي يراد علمها سواء كانت هي بدورها من الإبداع الخيالي المحض فتكون محاكاةً لموجود في الأذهان (مثل الرياضيات) أو موجودات ليست من إبداع الباحث فتكون محاكاة لموجود في الأعيان (مثل الفيزياء).

وهذه المقدّرات العنصرية وقوانين تأليفها تطابق خاصّة كونيّة في كلّ لغات العالم سواء كانت لسانيةً (كالحروف في الكلمات والكلمات في

الجمل والجمل في النصوص والنصوص في كلّ المصنفات العلميّة أو في الموسوعات... إلخ) أو غير لسانية (كالألوان في الرسم أو الأشكال في النحت والعمارة أو الأصوات في الموسيقى)، بحيث إنها البنية الشارطة لكلّ ترميز ومن ثَمّ فهي البنية المتقدّمة على كلّ فهم وتفسير. وهو معنى تميّز آدم بتعليم الله له الأسماء كلها والبيان، ذلك أنّ الترميز مشروط بما يحقّق الفائدة منه أعني أنّه مشروط بأن يكون عدد الروامز متناهياً وعدد المرموزات لا متناهياً. فيقتضي ذلك حتماً منطق التواليف الرياضية، ومن ثَمّ فالترميز مشروط بأن يكون مؤلفاً من عناصر محدودة بتواليف لا تكاد تنحصر هي أداة الوصل بين الروامز والمرموزات..

الفرع الثاني يتعلّق بتوصيل المعرفة بين المتساوقين في الزمان، أعني أبناء العصر الواحد أو المتوالين فيه أعني الأجيال المتوارثة سواء كانت من الحضارة نفسها أو من حضارات مختلفة بأنظمة رموز مختلفة (وهو تدريسي يحدّد كيفيات التبليغ لشخص بعينه وتربوي يتعلّق بمعايير تكوين الأشخاص علمياً). وإمكان مثل هذا التواصل بين الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من أكبر الأدلّة مثله مثل الترجمة على أنّ ما يتعلّق به الفكر الإنساني يكون خصوصياً من حيث هو دالّ ومدلول في الوظيفة التعبيرية على ما يراد قوله من كلّيّات متجاوزة للخصوصيات، ولأنّ العقل الإنساني يصوّب عنايته إلى هذه الكليات يصبح بوسعه أن يمكّن الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من الحوار والتواصل: ذلك أنّ الواحد المشترك بين البشر له خصوصيات الوظيفة التعبيرية، أعني اختلاف اللغات مثلاً بل هو كل اللغات تخضع للآليات نفسها التي تعبّر بها (لا بد لها من عناصر محدودة وقواعد تأليف محدودة لكي تقول ما لا حدّ له)، وهو كذلك كون كل ما يمكن للإنسان أن يفهمه لا يمكن أن يصل إليه إلا بتوسّط هذا النظام الرمزي ذي القوانين الواحدة عند جميع البشر. الآليات الرمزية الكونيّة أو السيميولوجيا، هي إذاً، حقيقة الواحد بين الحضارات وهي عين حقيقة الإنسان على الأقلّ في معناه القرآني من حيث هو من علم الأسماء كلّها والبيان وكلّف باستعمار الأرض والاستخلاف فيها بواسطة هاتين القدرتين وما يترتّب عليهما من علوم وفنون.

إنّ التوصيل (في التعليم) والتواصل (المتجاوز لاختلاف الأنظمة

الرمزية)، يفترضان تجاوز خصوصيّة الرمز الحامل والمعنى المحمول إلى ما يجعل التوصيل والتواصل ممكنين ومن ثَمّ فهما يفترضان دور العلاقة بين الدال والمدلول الخصوصيين بالمتخاطبين من الحضارة نفسها في التوصيل بين الحضارات وبدور العلاقة بينهما وبين الكليات التي تصبح المعاني الخصوصية في علاقتها بها وكأنها رموز من الدرجة الأولى إلى مرموزات من درجة أسمى. ولنسمّ هذا الدور بالدور الدلالي وهو دور مضاعف لأنه يتعلّق بعلاقة الرمز الذي يخبر عن مرموز سواء كان المرموز رمزياً من الطبيعة نفسها أو من طبيعة رمزيّة أخرى ضمن الحضارة نفسها ثمّ بين الحضارات المتواصلة. وكلّ ما يفترضه بعضهم من علاقة مباشرة بين أمر من طبيعة رمزية وأمر من طبيعة غير رمزية بإطلاق هو ما ننفيه نفياً قاطعاً: فكلّ توصيل أو تواصل يكون في حال التعالق بين الأنظمة الرمزية حتى وإن كان الفكر ملتفتاً بعنايته إلى ما يفترض من المعاني في الأذهان أو الأشياء في الأعيان، وذلك لأنّ الوجود عندنا كلّه آيات أعني معنى شاملاً لكل أصناف الموجودات من حيث هي آية أي محيلة إلى غيرها، سواء كان ذلك موقعها في نظام الوجود أو أصل نظام الوجود.

إنّ الذين يتوهّمون الفكر الإنساني قابلاً لأن يكون في صلة مع شيء غير رمزي لا يفهمون أن تصويبه عنايته إلى شيء في الذهن أو في العين يجعل ما تلتفت إليه العناية الفكرية هو بدوره رمزاً. وعدم الفهم هذا يعود إلى ظنّهم الموجودات كيانات من طبيعة غير رمزية لحصرهم الرمز في نوع واحد هو الرمز الذي يضعه الإنسان. لكنّهم مع ذلك يفعلون عكس ما يظنّون؛ إذ هم يبحثون عن قوانين علمية قابلة للعبارة الرمزية التي من صنع الإنسان بالرغم من علمهم أنّ هذه القوانين ليست كائنات ماديةً ولا هي مجرد مبدعات ذهنيّة أو مقدّرات ذهنية بلغة ابن تيمية: فهي ليست الأعيان التي يلتفت إليها الذهن عند نظره في المعاني التي هي أعيان منها. وإذاً، فهذه المعاني المطلوبة من الالتفات إلى الأعيان المدركة حسياً في حالة النظر في الموجود في الأعيان لا في الأذهان هذه المعاني كلمات أو آيات بالمعنى القرآني للكلمة، ومثلها أعيانها التي هي الموجودات ذات التحيّز المكاني والزماني والجرم المادي: فهي بهذا المعنى دوال لتلك المعاني التي هي المدلولات ومن ثَمّ فهي ليست ما يقابل الرمزي بل هي عين تعينه الرمز أو الوجه الدال منه. إنها كلمات وآيات والإنسان لا يدركها إلا بما يصدر عنها من إشارات رمزية مرجعة إلى

المعاني الكلية التي هي حواملها العينية، وذلك هو ما يتلقّاه الذهن من وراء ما تدركه الحواس من آثار يؤوّلها ويضعها في تلك الذوات بوصفها صفات لها.

وتلك هي العلة الثانية التي تجعل أوّل لقاء بين الفكر والوجود لا يكون إلا رمزياً أي بين حدّين مجهولي الطبيعة، يتواصلان بما يصدر عنهما من بثّ وتلقّ رمزي دائماً: والذهن الإنسان جهاز تلقّ وبثّ في العملية الرمزية التي تتقدّم على كل فهم وتفسير. وعلم هذه العلاقة بين الحدّين مجهولي الطبيعة هو السيميولوجيا، والتواصل الوجودي بين الرامز والمرموز، وبات الرمز ومتلقّيه هو حقيقة الإنسان التي لأجلها استحقّ الاستخلاف بنصّ القرآن (القدرة على التسمية كلّها) بالرغم مما يوصف به من إفساد في الأرض وسفك للدماء. ولأنّ ذلك كذلك، فإنّ الرسالة الخاتمة ينبغي أن تكون من جنس هذه الحقيقة أي أن يكون خطاب الله للإنسان النظام الرمزي الأسمى في الوجود النظام الذي هو آية الآيات: وتلك هي المعجزة الوحيدة للرسول الخاتم، وبذلك نفهم لِمَ ينبغي أن يكون علم التفسير هو العلم الرئيس الذي تنبع من فهمه الفنون الأربعة، ويساعد على فهمه علمها السوي في قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) والأنفس (العلوم الإنسانية). وذلك ما كان علينا بيانه؛ إذ به يتبيّن أنّه لا يمكن الولوج إلى مسائل الوجود فضلاً عن إيصالها إلى من نريد أن نعلّمه بما حصل خلال هذا الولوج إلا بعد علاج مسائل ما سمّاه ابن خلدون بحجب الوجود، حجبه الحائلة دونه بالرغم من كونها هي أدوات الولوج إليه الوحيدة الممكنة أعني أدوات العبارة عن الوجود[١٢].

---

(١٢) نص ابن خلدون في الباب السادس، الفصل السابع والثلاثون بعنوان «في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته،» فقرة الفكر الإنساني، ص ٤٦٠: «فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك: فأولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه، المراتب بسرعة ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله».

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي



تمهيد

أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته ذات الدلالة مع الغزالي والذي بلغ ذروته مع ابن تيمية وابن خلدون غايتي الإبداع العربي الإسلامي في الفلسفة النظرية والعملية إلى حدّ الآن بالإحالة إلى مرجعيتي موازنتنا أعني في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إلى غايته وفي تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بما تدلّ عليه دوافعه من مناخ ثقافي اجتماعي موجّه لهموم الفكر وبنضوج الفكر الفلسفي في المسائل المعرفيّة والوجوديّة على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيّات الفلسفيّة مجرّد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدّعي ابن رشد في **تهافت التهافت** أم إنّ إشكاليات الفنون الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو صلة فهم الوجود بفهم القرآن وصلة فهم القرآن بفهم الوجود كما ذكرنا هي المنطلق فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي سعياً إلى فهم مدلول الآية الكريمة: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن أنّه الحق أو لم يكف بربك أنّه على كل شيء شهيد ألا إنّهم في مرية من لقاء ربّهم ألا إنّه بكلّ شيء محيط**﴾ [فصّلت: ٥٣-٥٤].

اجتمعت مسائل الفنون الأربعة التي تنازعت مجالاتها بالتزاوج المتزاحم بين الفنين العمليين (التنازع بين فقه الظاهر وفقه الباطن)، وبين الفنين النظريين (التنازع بين الكلام والفلسفة)، وعقدت الحلف بالتزاوج المتقاطع بين العملي والنظري التابعين لسلطان الظاهر (الحلف بين فقه الظاهر والكلام) وبين العملي والنظري التابعين لسلطان الباطن (الحلف بين فقه الباطن والفلسفة)، فأنتجت مناخاً من الاستبداد الشامل لوجهي الحياة الزمانية والروحية آلت إلى الموت الذي أشار إليه الغزالي بما في عنوان

كتابه **إحياء علوم الدين**، من معنى ضديد يفيد أن هذه العلوم كانت في عصره ميتة. ولكن الشروع في تشخيص الداء ومحاولة الخروج من المأزق يمثّلها البدء في السمو بالنقد إلى المستوى الفلسفي الأرقى؛ إذ هو تعلّق بكل مسائل الإلهيات العامّة وفروعها الخاصّة الثلاثة. لذلك اعتبرنا نقد الإلهيات المنطلق الحقيقي للخروج من أزمة الفكر الإسلامي لما يتضمّنه من فائدتين تعالجان المناخ الذي وصفنا، فتحرّران الفكر الإسلامي من علله الدفينة:

فأمّا الفائدة الأولى فتتعلّق بفهم طبيعة الفساد الذي طرأ على الفنون الأربعة التي وصفنا تكوينيتها ما كان منها ذا مرجعية نقليّة أو ذا مرجعية عقليّة.

وأما الفائدة الثانية فتتعلّق بشروط إصلاح النظام السياسي والتربوي (وجهي صورة العمران الفعلي والرمزي بلغة عبد الرحمن بن خلدون)، وبشروط إصلاح النظام الاقتصادي والثقافي (وجهي مادة العمران الفعلي والرمزي باللغة نفسها).

والمعلوم أنّ الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر الجديد، فمشروع **إحياء علوم الدين** الذي حاول الغزالي تحقيقه يمكن أن يعدّ غاية مراحل الصياغة الصريحة للمسألة، بالرغم من أن الحلّ اقتصر عنده على فهم ضيّق للعلوم من منظور أضيق هو منظور الإحياء بجذوة العاطفة الذوقيّة مضموناً (عارية من التصوّف) وبنسقية المنهج المنطقي شكلاً (عارية من الفلسفة)، ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمّن بعدَي كل عملية إصلاح جادة:

فهو أولاً، يتضمّن نقداً نسقياً للحال التي آل إليها حال العلوم الإسلامية وخاصّةً علمَيْ فقه الظاهر والكلام وأصولهما.

وهو ثانياً، يتضمّن محاولة نسقيّة لتقديم البديل من هذه العلوم مستنداً إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوّف، والثاني من الفلسفة من دون ذهاب العلاج إلى غايته لأنّ مصدري الدواء كانا هما بدورهما مريضين: نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية.

فهو قد سعى بالمحاولتين إلى وضع شرطين للعلاج هما: المنهج

العقلي والطريق الذوقية ليحي الدلالات الروحية فيروحن فقه الظاهر بفقه الباطن والمعاني الخلقية ويمنهج الخطاب الديني بنظم المباني وبنظم المعاني تقويماً للمناهج العلميّة والطرق المنطقيّة في كل العلوم الإسلامية. لكنّه لم يذهب إلى ما في مصدر دوائه من داء لعلّه هو السر في نكوصه إلى المدرسية التي بدأت تنشأ في ما تقدّم عليه فضلاً عن التوظيف العقدي في التوجّه الباطني، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلّتين:

فأمّا **العلّة الأولى** فهي الظنّ بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرةً واحدة وبدفعة واحدة بضخ شحنة روحية من التصوّف وآلية منهجية من الفلسفة.

وأما العلة الثانية فهي الاقتصار على العلوم الدينية ظنّاً أنّ العلوم الدنيوية ليست دينيةً وعلى المنظور الصوفي ظنّاً بأن المناظير الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينيّة لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوماً «مابعدية» أو علوماً من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء بل تعلم المواقف منها والتعامل معها. مثال ذلك أنّ الفقه لا يستطيع الكلام عن الاقتصاد لتحديد الأحكام إذا كان علماؤه جاهلين بعلم الاقتصاد وآلياته التي لا بد منها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فضلاً عن كون الاقتصار على أحكام الاقتصاد حتّى لو فرضناها ممكنة من دون علمه لا تنشئ اقتصاداً من دون العلوم الطبيعية، بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية ومن دون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنيّة التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استناداً إلى الجهل بطبائع الأشياء خاصّة إذا كان مستنداً إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحوّل ولا تتبدّل.

والمنظور الصوفي لا يحدّد المعنى إلا سلباً لمعاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، لكأنّ مفهوم الباطن ليس متضايفاً مع مفهوم الظاهر ومفهوم الأخرى ليس متضايفاً مع مفهوم الأولى، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما من دون معنى الآخر إلا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلّص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. كما إنّ تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يكون عوناً إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس للإبداع العلمي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار كما بين التاريخ اللاحق لكل من له من العقل أدنى مقدار![1] وتلك هي علل الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية، لكن المسعى النقدي بدأ وهو سيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكريّةً قد تثمر ثورة نظريةً وعملية على الأقل في مستوى التصوّرات إن لم يذهب بها ما ولّى صاحبيها إلى الغايات التي كان مقصدها الأساس في غاية النقد الجذري التيمي والخلدوني.

(١) ومثال الطوفي الذي يبالغ أصحاب فقه المصالح والواقع في الاستشهاد به، لا دور له في علاج مشكل العلوم الإسلامية لأنّ كلّ الفقهاء صراحةً أو ضمناً يعتبرون الشرع مستنداً إلى مقصد المصلحة متلاعبين على تضمّن هذا المقصد المتعالي من المصالح والمتداني في آن. إنمّا المربط هو في تجاهلهم أنّ الإشكال كلّه هو في كيفية معرفة المصلحة خاصّة، وعلوم هذه المعرفة ليست في متناول أمّة تتصوّر المصلحة قابلةً للإدراك الغفل الذي يحتكم إليه أمراء السلطان الزماني وعلماء السلطان الروحاني اللذين نكب بهما الشرع الرحماني. فإذا ترك الأمر إلى تحكم الساسة والفقهاء كان ذلك مجرد إطلاق لمفهوم استصحاب الحال الذي صار يسمى بتفاقه فقه الواقع: أخذ ما يفرضه العرف أو ما تحقّقه الحضارات الأخرى وحصر العمل الفقهي في تقليد الموجود بدل التنظير لشروط تحقيق المنشود من الحلول والمؤسسات. وهذا هو الداء القاتل الذي جعل وجودنا وجوداً لا يمكن أن يرقى فوق مرتبة التقليد وهو الذي حال دون الإبداع في حضارتنا لأنّ الإبداع يستند دائماً إلى الخيال النظري الذي يضع الفرضيات الناجعة حول حقائق الأشياء وكيفيّة التعامل معها منهجاً ومؤسّسات حتى وإن كنّا لا ننفي دور الدوافع العملية ومطالب الحاجة الآزفة.

الفصل الخامس عشر

نقد الغزالي للإلهيات وتحديد معادلة وظائف الفكر الإنساني

يقسم الغزالي العلوم العقلية بمعيار ما يترتّب على التزاحم بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، يقسمها في **تهافت الفلاسفة** إلى أربعة أصناف، يقابل بينها زوجين زوجين: ففي **الزوج الأول يضع الإلهيات والطبيعيات**، وفيها نجد مسائل الخلاف بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. و**الزوج الثاني يضع فيه الرياضيات والمنطقيات**، ويبدو للوهلة الأولى أن الغزالي يستثني المنطقيات من الخلاف الممكن بينها وبين الرياضيات، لكنه يستدرك على نفسه ليدقّق تصنيفه بمعيار وجود الخلاف بين صنفي الإلهيات وعدم وجوده:

فهو يقابل بين الرياضيات والإلهيات مقابلةً مطلقة لكون الأولى ليس يمكن أن يوجد فيها خلاف بالرغم من أنّه يدرج فيها الفلكيات التي هي مزيج بين الرياضيات والطبيعيات، وحتى بينها وبين الإلهيّات الفلسفية والثانية كلها موضوع خلاف.

ثمّ يماثل بين الطبيعيات والمنطقيات في تضمّنهما بعض الخلاف مع الدين لما فيهما من إشكالات جنيسة للإلهيات، أي إن الطبيعيات والمنطقيّات تتضمّنان فضالة من الميتافيزيقا، وقد عالج الفضالة الميتافيزيقية في الطبيعيات خلال علاجه مسألة السببية في المسألة السابعة عشرة، لكنّه لم يحدّد الفضالة الميتافيزيقية التي يمكن أن توجد في المنطقيات بالرغم من إشارته الصريحة لها.

ولمّا كانت هذه الفضالة الميتافيزيقية في المنطقيات هي ما لم يغفله الغزالي من دون أن يحدّد طبيعته ومن دون أن يوليه ما يستحقّ من الاهتمام بدليل استثنائه من جداله مع الفلاسفة والتوحيد بينه وبين منطق المتكلّمين إلى حدّ استنتاجه من تأويل منهج الاستدلال القرآني، كما فعل في كتابه **القسطاس المستقيم**، وكانت هي التي سيركّز عليها ابن تيمية في استكمال نقد الغزالي، فإن الواجب يقتضي أن نطلب طبيعة هذه الفضالة ما هي؟ لم يعيّن الغزالي ما يقصده بما في المنطق من إشكال مع الإلهيات الكلامية، لكن من يحاول أن يجد الجواب يكفيه أن يقارن بين كتابَيْ **التحليلات الأوائل** و**التحليلات الأواخر** لأرسطو:

ففي **التحليلات الأوائل** يدور المنطق على صورة القياس أشكالاً وضروباً من دون الكلام في مادته، وصورة القياس من دون المضمون يمكن أن نردّها إلى حساب التداخل والتخارج بين الحدود الثلاثة بمعيارَي السور كل وبعض من دون تطبيق على مادة معينة كما ترمز إلى ذلك الحروف المستعملة **استعمال** المتغيّرات الرياضية. فيكون هذا الوجه من المنطق قابلاً للردّ إلى نوع من أنواع الحساب الرياضي، وهو إذاً مستثنى من التعارض مع الدين بمنظور الإلهيات الكلامية.

أما إذا مررنا إلى **التحليلات الأواخر**، فإن الكلام يدور على شروط البرهان (المقالة الأولى) والحدّ (المقالة الثانية)، وحينها لا بد من تحديد قيم المتغيرات فتكون موجودات بعينها. لأنّ الكلام في الحالتين يصبح دائراً حول مادّة القياس وليس مقصوراً على صورته، والمعلوم أن كلّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في نظرية المعرفة يدور حول هذين الوجهين من الوصل بين صورة القياس ومادته.

فالمتكلّمون الذين ينفصلون عن الفلاسفة في النظرة الميتافيزيقيّة ـ أو على الأقل جلّهم قبل الاختلاط بين الفنين ـ يرفضون الهيلومورفية[1]، ولا يقولون بالذاتيات بنوعيها المقوّم للماهيّة والمقوّم للوجود لأنّ كلّ ما عدا

---

(١) الهيلومورفية ما هي؟ إنها النظرية القائلة بتأليف حقيقة الموجودات من مادة وصورة مركبة من مقوّمات جوهرية هي الجواهر الثواني وهي موضوع الحدّ ومن أعراض ذاتية هي موضوع البرهان ومن أعراض عامة لا تقبل العلم لأنّها غير خاضعة لقوانين قابلة للحصر العقلي.

الموضوع المادّي أعراضاً لا يفرقون فيها بين الذاتي والعام، «وإذا تأملت المنطق وجدته كلّه يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلّمين. والكلّي والذاتي عندهم إنّما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو حال عند من يقول بها فتبطل الكليّات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر ويبطل العرض الذاتي فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتيّة المشروطة في البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس، ولا يبقى إلا القياس الصوري ومن التعريفات المساوية في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعمّ منها فيدخل غيرها ولا أخصّ فيخرج بعضها والذي يعبّر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلّمون بالطرد والعكس وتنهدم أركان المنطق جملة، وإذا أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيراً من مقدّمات المتكلّمين فيؤدّي إلى إبطال أدلّتهم على العقائد كما مرّ، فلهذا بالغ المتقدّمون من المتكلّمين في النكير على انتحال المنطق وعدوّه بدعة أو كفراً على نسبة الدليل الذي يبطل، والمتأخّرون من لدن الغزالي لماّ أنكروا انعكاس الأدلّة ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان المدلول صحّ عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيّات الطبيعية وكليّاتها في الخارج قضوا بأنّ المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية وإن كان منافياً لبعض أدلتها..»[٢].

ولذلك فالمتكلّمون القدامى على الأقل لا يعنيهم من المنطق إلا الصورة القياسية. ومعنى ذلك أنّهم كانوا مدركين وإن بصورة لم ترقَ إلى درجة التعليل الفلسفي الصريح لهذا الرفض التعليل المتعلّق بعدم إمكانية التوفيق بين أسس هذا المنطق وأسس العقائد التي يريدون إثباتها بالدليل العقلي فضلاً عن أن يكون تشوّفت بعد إلى التأسيس البديل بالبحث في إشكالية التحليلات الأواخر. ومن ثَمّ فسكوت الغزالي عن هذه المسألة بالرغم من إشارته إليها لا يمكن أن يفسّر بغير ما بقي لديه من تأثير لهذا

---

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب السادس، الفصل الثالث والعشرون، فصل علم المنطق، ص ٤٠٣-٤٠٤.

الموقف من الذاتيات بنوعيها، والاقتصار على الصورة من دون المادة في المنطق بالرغم من أنه أبرز القائلين بشيء من الهيلومورفية، وبل لعلّه مدخلها الرئيس في علم الكلام متخلّياً بالتدريج عن نظرية الجوهر الفرد بمعناه الكلامي ومائلاً إلى الجوهر بمعناه المؤلّف من مادة وصورة. وإذاً، فالفضالة الميتافيزيقية في المنطق هي طبيعة العلاقة بين صورة القياس ومادته وطبيعة المنهج المحقّق لهذا الوصل تحقيقاً يمكّن من إدراك دور المادة في الصورة وهل يبقى التصوير القياسي عين ما هو عليه في التحليلات الأوائل أم إنّ التحليلات الأواخر توجب نظرةً أخرى. وهذا المشكل متعدّد الأبعاد:

فبالنسبة إلى العناصر أو الحدود العنصرية في القول العلمي يتعلّق الأمر بتحديد شروط الحدّ المطابق للمحدود ليصبح ماهية تقول حقيقة الشيء.

وبالنسبة إلى علاقات العناصر بعضها ببعض في القول العملي يتعلّق الأمر بشروط القياس المطابق للمقيس ليصبح برهاناً يكون النظر فيه (الانتقال من المقدّمات إلى النتائج) مطابقاً مع ما يجري في الموضوع المعلوم به.

وبالنسبة إلى المطابقة يتعلّق الأمر بالمطابقة الممكنة ومعرفة شروط عدم إلغاء الفارق بين الصورة (التي يمكن أن تكون قبليةً بإطلاق ولكن فرضياً) والمادة (التي لا يمكن أن تكون قبليةً لأنّها ما تحصله الحواس سواء كانت مجهزة أو غفلة) حتى يبقى البحث مفتوحاً إلى ما لا نهاية له؟

فيكون العلم بذلك اجتهادياً بالجوهر ومؤمناً بفارق لا يمكن استنفاده في تصوير المادة فضلاً عن الإيمان بالغيب الذي لا يمكن البلوغ إليه. وإذا كانت صورة الحدّ تأليفاً مخصوصاً بين التصوّرات لقول الماهيّة وكانت صورة القياس تأليفاً مخصوصاً بين القضايا لقول البرهان، فإنّهما يصبحان مستندين إلى نوعين من القوانين المفروضين عقلاً والباقيين دائماً تحت الاختبار بمعيار الاحتكام النهائي للتجربة وقابلية التغيير لتحقيق التطابق الممكن بين الصورة والمادة أو بصورة أدقّ بين قدرتين عقليتين إحداهما هي فعل التصوير المنطقي للمضمون والثانية هي فعل الإدراك المنصت إنصاتاً دقيقاً لما يأتي عن طريق الحواس:

والنوع الأول من القوانين قوانين أفقية تحكم نظم التصوّرات في مستويين هما نظم عناصر الحدّ ونظم عناصر القياس وهي تصوّرات تنتسب إلى القول المعبّر عن الصورة الخالية من المضمون. إنّها تصوّرات قابلة لأن تعتبر نوعاً من الحساب الرياضي يمكن أن نضع «س» مكان الموضوع المحدود وعلاقات بين «س» وخصائصه المطلوبة من النظر في القياس وهي محمولات معينة يمكن التدليل عليها صورياً. لكن الدليل الصوري على التناسق بين التصوّرات لا يفيد علماً إلا بصورة فرضية ومؤقّتة، ما لم يتحقّق ما يقتضيه النوع الثاني من القوانين، وحتّى في هذه الحالة يبقى العلم مؤقتاً لأنّ المضمون متغيّر بحسب تراكم التجارب.

وقوانين عمودية تصل بين هذه البنية المجرّدة في مستوييها الحدي والقياسي وموضوع البحث الذي ترمز إليه هذه البنية، أعني معطيات المضمون التي تصاغ بها، وذلك حتى يطابق القول الموجود. وبلغة رياضية فإنّ الأمر يتعلّق بتحديد العين التي يرمز إليها الـ«س» في الحدّ ليصبح حداً حقيقياً ذا موضوع معين والمحمولات التي ننسبها إليه في القياس ليصبح برهاناً مطابقاً لصفات الموضوع المعين. لكن ذلك يبقى دائماً من باب المطابقة الفرضية لا الخبرية القطعية. فيكون البحث العلمي بالجوهر محاولات للتقريب بين الصورة الفرضية وما يتوفّر من معطيات نقليّة تخبر عن المضمون (التجربة). ولما كانت هذه المعطيات متدرجة الظهور بحسب التجربة فإنّ الأمر يبقى مفتوحاً إلى غير غاية.

وهذا النوع الثاني من القوانين لا يمكن أن يكون من المنطق الذي ينزهه الغزالي عن إمكانية الخلاف مع الإلهيات الدينية. فهي ليست قوانين تخص الصورة القولية للحدّ أو القياس بمعزل عن تعيين الموضوع بل هي تخصّ شروط مطابقة الصورة القولية التي في الأذهان للحقيقة الوجودية التي في الأعيان[3]. فعند النظر إلى نظرية الحدّ والبرهان من منظور هذه

(٣) ومن عجائب الفكر الإنساني أنّه يميز بين ما في الأعيان وما في الأذهان في حين أنّه لا يمكن أن يخرج من ذاته ليرى ما في الأعيان، ومع ذلك فالفرق بين الوجودين لا يخلو من أن يقول به أي عقل إنساني في قرارة نفسه مهما كان شكاكياً في كلامه الجدلي، والوضع في الأعيان ليس فعلاً عقلياً إرادياً حتى وإن كان بالوسع استثناؤه بعملية الوضع بين قوسين، كما تحاول الظاهراتية القيام به في محاولاتها حدس الماهيات بصرف النظر عن تعينها في عينياتها الممثّلة لها في الوجود =

القوانين العمودية (بين صورة القياس ومادته)، نعلم أنّها هي عين ما تسعى الميتافيزيقا للفصل فيه، وتأسيس أنساق تصوّرية تعلّله حتى يصبح علم الموجود ممكناً، وعليه تنبني كل العلوم التي لها موضوعات موجودة في الأعيان وليست مجرّدات مثل موضوع الرياضيات الموجودة في الأذهان والتي لها انطباق على الأعيان هو محلّ الإشكال الذي سننظر فيه لاحقاً خلال الكلام عن منزلتها الوجودية التي تمثّل أهم عائق أمام حلّ ابن تيمية.

فتكون هذه القوانين الواصلة بين صورة القياس ومادته في الحقيقة جوهر الأنطولوجيا العامّة التي تحدّد المفهومات العقليّة العامة القابلة للانطباق على الموجود وهي تعمل في كتاب **تهافت الفلاسفة** من دون تصريح والغزالي يستعملها في ردوده على الفلاسفة بلغتهم من دون أن يصرّح بذلك. ولعلّه لم يتجاوز الخلاف حولها الخلاف الاصطلاحي لكونه هو نفسه يسلّم بهذه المفهومات وإن بصورة عامّة وغير صريحة. وهذا الأمر هو ما يضفي على كلام ابن رشد بعض الوجاهة لأنّ الكلام مع الفلاسفة من دون رفض هذه القوانين الضمنيّة المتعلّقة بالوصل بين الصورة والمادّة في المنطق، لا يمكن إلا أن يؤدّي إلى موافقتهم على أساسيات ما انتهوا إليه، وهو فعلاً ما حصل في ما اعتبره كثيرٌ من نقّاد الغزالي من عجز عن الخروج ممّا غرق فيه من القول الفلسفي.

ولعلّ ذلك هو الخطأ الأساس الذي يعيبه عليه ابن تيمية وإن بصورة ضمنية؛ إذ هو يذهب إلى النزاع في هذه القوانين الواصلة بين الصورة والمادة المنطقيتين فيسائل الميتافيزيقا المؤسّسة للإلهيات الفلسفية التي ينقدها الغزالي من دون التفطن إلى هذه العلاقة. وكلّ خلاف مع الفلاسفة من دون التعرّض إلى هذه الإشكاليّة يصبح من باب الجدل والمعاندة غير الساعية إلى طلب الحقيقة. ومعنى ذلك أنّه لا يمكن لمن يسلم بالأنطولوجيا العامّة التي وضعتها الميتافيزيقا أعني قوانين العلاقات بين

= الخارجي أو الوجود المتعالي بلغة الفنومينولوجيا. وحتى الفنومينولوجيا فإنّها تعتبر الوضع العقدي في الإدراك الحسي التجربة المعطية الأصلية التي بالقياس عليها تتحدّد كلّ التجارب الأخرى سواء كانت استحضاراً للماضي أو للمستقبل أو حتى تخيلاً لكل المتوهّمات بما في ذلك ما يتصوّره العقل من الممتنعات.

المفهومات العامّة وعلاقاتها العمودية بالمادة التي تصوّر بها (تصوراً وتصديقاً) أي ما يجعلها مطابقة للموجودات وليس مجرّد خيالات ذهنية ـ وتلك هي قوانين الحدّ والبرهان ـ من لم يفعل ذلك لا يمكنه أن يتفصّى ممّا يلزم عنها من أساسيات فلسفية في الأنطولوجيات الخاصة الثلاث: إلّا إذا أدخل فيها ما هو أجنبي عنها كما فعل ابن سينا استمداداً من الكلام الديني. من هنا كان ردّ ابن رشد نقد الغزالي إلى نقد لما أدخله ابن سينا من العناصر الكلاميّة في الفلسفة فنفى من ثَمّ أن يكون نقداً سليماً للفلسفة عند العودة بها إلى أصلها في الإلهيات الأرسطية، وبذلك يكون ابن رشد موافقاً الغزالي في أساسيات نقده المتعلّق بالمسائل العشرين بشرط ردّ النقد إلى ما ليس بذي علاقة بما يعتبره ابن رشد الإلهيات الفلسفية الحقيقية التي هي عنده أرسطية أو لا تكون بل هو متعلّق بالإلهيات السينوية التي يعتبرها خاطئة لكونها خليطاً منها ومن إلهيات الكلام وخاصّة في مسألتين أساسيتين هما أهمّ ما أبدع الفكر السينوي:

أولاً: الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود وما يترتب عليه من الحاجة إلى فعل الإيجاد بدل الاكتفاء بفعل التحريك

وذلك ما أصبح يعدّ المقوّم المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية من ابن سينا فنازلاً إلى اليوم، لكن ذلك لا تدركه إلا العين المتمرّسة بالقول الفلسفي، فالفصل الحقيقي بين الماهية والوجود هو الذي يعتمده كنط لرفض الدليل الوجودي في **نقد العقل الخالص**[٤]، **وهي التي تجعله يعتبر الوجود فعل وضع تقوم به الذات وليس خاصية ماهويةً من جنس ما يتقوّم به جوهر الشيء، وما كان فعل إيجاد في الإلهيّات التي يدور فيها الكلام عن الله في صلته بعمل العالم صار فعل وضع في الإنسانيات**

---

(٤) راجع: كنط، **نقد العقل الخالص**، الفقرة التي تحمل العنوان الآتي: «في امتناع دليل وجودي على وجود الله يعني دليلاً يستنتج وجود الله من حقيقته»:

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Georg Mohr, stw, 1518, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes s. 621-629.

التي يدور فيها الكلام عن الإنسان في صلته بعلم العالم. وبيّن أن ابن رشد يغفل في هذا الكلام المسألة الأساسية التي هي مدار النقد في هذه الحالة: ما طبيعة النقلة من صورة القياس الخالية من المضمون الوجودي إلى صورته التي ملئت بالمضمون الوجودي ـ أو ما صار يسمى لاحقاً في الفلسفة النقدية بالمنطق المتعالي (الذي قبل ذلك بشرط ألا يعتبر مطابقاً للأشياء في ذاتها بل لما يظهر منه للذات العارفة)؟ هل لهذه النقلة قوانين ضرورية من جنس قوانين المنطق الصوري فتكون تحليليّة أو رياضية أم هي نوع من الخيار الفلسفي الذي يمكّن تصوّر غيره ممكناً فيكون إشكال الإلهيات كلّه دائراً حول هذا الخيار الذي له هذه النتائج التي يرفضها الغزالي لما تؤدّي إليه من كفر حسب رأيه[٥]؟

وإذاً، فابن رشد الذي يبدو مؤيداً للغزالي في نقده لما أضافه ابن سينا للفلسفة الأرسطية لا يقبل العنصر الثوري في نقده أعني إدخال النسبية على مفهوم السببية من منطلق إعادة النظر في شروط تطبيق التحليل الصوري على الموجود ومن ثَمّ شروط الوصل بين الأنطولوجيا الصورية (أو المنطق العام الذي يدرس نظرية الصور الخالية من المضمون) والأنطولوجيا المادية (أو المنطق الخاص المطبق على المضمونات المعينة) لتحديد مفهوم العلم تحديداً يفصل بينه وبين الميتافيزيقا[٦]، فيؤدّي إلى نفي العلمية عن الإلهيّات. وإذاً، فابن رشد يهمل ما هو فلسفي بحقّ في

(٥) وتنوّع الفلسفات مصدره تنوّع الإمكانات التي يفتحها هذا الخيار، ومن ثَمّ فالتأويل المؤسّس للخيار أياً كان هو الذي يجعل التحليل يصبح ممكناً بعد ذلك، والخيار الذي يؤسّس لطبيعة هذه النقلة هو الخيار الميتافيزيقي وهو خيار تأويلي يمكن حصر ما مال إليه الفلاسفة في خيار وجودي ومعرفي قابل للتحديد انطلاقاً من سذاجة الظن أنّ الوجود شفّاف للعقل الإنساني وأنه يكفيه التحرّر من العوائق الحائلة من دون الإدراك السوي لدلالة الكلام والبناء النسقي لتوالي القضايا حتى يكون ما يقوله الكلام مطابقاً لما يبديه الوجود. ومن ثَمّ فالخيار الميتافيزيقي يعود إلى الوهم الذي وصفه ابن خلدون في عبارة: حصر الوجود في الإدراك، والرسالة الخاتمة أتت لتنبيه الناس إلى أن الوجود أوسع من الإدراك وذلك هو مفهوم الغيب المحجوب، فينتج عن ذلك نظرتان وجودية ومعرفية مختلفتان عما كان سائداً في دغمائية ذلك العصر الفلسفية.

(٦) وطبعاً فاعتبار هذا التمييز الدقيق بين الأنطولوجيتين ووظيفتي المنطق لم يكن بهذه الدرجة من الوضوح عند الغزالي ولا عند ابن رشد بخلاف ما أصبح عليه عند ابن تيمية وابن خلدون مثلاً. وأهمّ نص يشير فيه ابن تيمية لأهمية هذا التمييز بل ويعتبره ثورةً حقيقية تغيّر مفهوم العلوم كلّها سيكون مادّةً لتحليل أعمق لاحقاً عند الكلام في النقد الجذري، **كتاب المنطق**، ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى، الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

نقد الغزالي وينشغل بمضمون القضايا العشرين الذي هو ليس مضموناً فلسفياً إلا من حيث ما هو مترتّب عليه عقدياً أو من حيث لوازم عقديّة عن الخيارات الفلسفية في هذه المسائل التي يرفضها الغزالي باعتبارها خياراً من بين الخيارات الفلسفية التي هي أرحب بكثير من هذا الخيار ويتصوّرها ابن رشد الخيار الوحيد ويبني عليه ردوده كلّها. والسؤال هو: ما الذي يجعل الفلاسفة الذين يردّ عليهم الغزالي والذين يرجع إليهم ابن رشد على حدّ سواء يتصوّرون هذه القوانين ضروريةً، وليست خياراً فلسفياً يؤدّي إلى إلهيّات منافية بالجوهر للدين النقلي وملزمة من ثَمّ بالحلّ الباطني على أساس اعتبار الدين ظاهراً من الحقيقة يمكن ردّها بالتأويل إلى باطنها الذي هو مضمون الإلهيات الفلسفية؟ إنّه بلغة الغزالي وهم مضاعف نظري وعملي وكلاهما ذو مستويين، فأمّا الوهم النظري فمستوياه وجودي ومعرفي وهما:

أولاً المستوى الوجودي أو الأنطولوجي ويتمثّل في حصر الوجود في الشاهد منه أو عدم الإيمان بالغيب الوجودي وراء الشاهد المدرك بالحواس أو حتى المستنتج بالعقل النظري(٧).

ثانياً المستوى المعرفي أو الإبستيمولوجي ويتمثّل في ظنّ هذا الوجود الشاهد شفافاً للعقل النظري بإطلاق ومن ثَمَّ فعلمه قادر على إدراك الحقائق المطلقة لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة المدارك النظرية هي: إما من **طبيعة لغوية** أو **من طبيعة منطقية**. ومن ثَمّ فيكفي التخلّص من الاشتراك اللغوي بوضع لغة اصطناعية، ومن الأخطاء القياسية بوضع علم المنطق حتى

---

(٧) ومن الأفكار السطحية اعتبار الشاهد من الوجود هو عين المادي منه بسبب موقف مضاعف: وجودي يحقر من المادة باعتبارها مقابل الصورة ومعرفي يظن صاحبه أن العقل الإنساني يدرك الحقيقة المطلقة للموجودات حصراً إياها في ما يتجلّى منها لمدركها بحسب ما يناسب مداركه وحاجاته لقيام وجوده الإضافي إلى الموجودات المحيطة به. وهذا الخلط بين الشاهد من القيام الوجودي والمادي منه دليل على حصر المادية في ما يظهر منها لمدركنا وإهمال ما يخفى عنها وذلك للغفلة عن كون القيام الوجودي هو عينه القيام المادي للشيء في حين أن ما يظهر منه هو ما تدركه مداركنا منه. ومن ثَمّ فهو نسبة من النسب إلى نوع من أنواع المدارك (راجع الهامش الذي نخصّصه لاحقاً للجسم عامة ولجسد الإنسان خاصة).

يصبح العلم بالوجود مطابقاً للوجود فلا يبقى أي فرق بين الموجود في الأذهان من العلوم والموجود في الأعيان من الموجودات. من هنا نظرية المعرفة القائلة بالحقيقة من حيث هي صدق (=مطابقة مع الموجود). وفي الجملة فإنّ المشكل هو عدم إدراك العوائق الحقيقية التي تحول دون أن يكون العلم بالموجود علماً مستوفياً لشرط الشفافية المطلقة أعني عدم فهم مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي لإفادة الفرق بين الشهادة والغيب في **الظاهرياتية** وأما الوهم العملي فمستوياه المناظران لمستويي الوهم النظري هما:

أولاً المستوى الأكسيولوجي ويتمثّل في حصر القيم في ما له منها أثر شاهد في الوجود الدنيوي لعدم الإيمان بالوجود الأخروي وراءه.

ثانياً المستوى العملي أو البراكسيولوجي ويتمثّل في ظنّ الوجود الدنيوي طيعاً للعقل العملي بإطلاق، ومن ثَمّ فعمله قادر على تحقيق ما يريد لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة الفاعلية العملية المؤثرة في الأساسين (تربية وحكماً) هي إما من طبيعة نقلية (الاعتماد على العقد الإيماني) أو من طبيعة عقلية (الاعتماد على العقد المعرفي). ومن ثَمّ فيكفي التخلّص من العقد النقلي بالتدليس التأويلي ومن العقد العقلي بالتدليس الجدلي حتى يصبح العمل بالقيم الدنيوية مطابقاً لقيم الوجود الإنساني فلا يتجاوز المثال الواقع إلا بما ينسب إلى التدليس المؤثّر في أوعاء المسوسين: في شكله الذي كان سائداً براءته ممّا ينسب إليه بكونه منبع الزندقة والقرمطة أعني الخيارات التي تحسم طبيعة هذا الوجه العمودي من المنطق فتختار قوانين ملء الصور من هنا نظرية العمل المستنِدة إلى القول بالحقيقة النقلية والعقلية في آن من حيث هي كذب مفيد (=حيلة ناجحة). وفي الجملة فالمشكل هو عدم الوصول إلى مفهوم «الحياة الأخرى» ومقتضياته (المسائل الثلاث الأخيرة من تهافت الفلاسفة: جوهرية النفس وخلودها وبعثها البدني) التي وضعتها الأديان لإفادة عدم كفاية العلم بالشهادة والحاجة إلى الإيمان بالغيب في العمل.

وبذلك نعود إلى المفارقة الأساسية في نقد الغزالي: المفارقة التي بمقتضاها نفى ابن تيمية براءة المنطق في المنطقية لتحصيل الحد وراء

الرسم والبرهان، وراء القياس بصورة تجعل ماوراء العقل من الغيب المعرفي والخلقي أمرين ممتنعين إلا بوصفهما حيلاً ناجحة وأكاذيب مفيدة وقوانين. فوهم الصدق في مستوى العلم النظري مشروط بـ«حصر الوجود في الإدراك» بلغة ابن خلدون أي بجعل «الإنسان مقياس الأشياء»، وذلك هو عينه الكذب الذي صار فلسفةً باطنية لا تعتبر الصدق إلا الكذب الناجح، ومن عجائب هذا التعريف الباطني للحقيقة أنها تستند إلى نظرية الحقيقة المطابقة أعني نظرية الحقيقة الكاذبة بغير وعي لاعتقاد صاحبها:

أن إلهيات الفلاسفة حقيقة صادقة لأنّ العقل يدرك الوجود على ما هو عليه زعماً أن الوجود شفّاف للعقل الإنساني بحيث لا يبقى فيه شيء خارج إدراكه.

وأن إلهيات الأنبياء كذب قصدي لأنّ النقل يعلم الحقيقة الفلسفية لكنّه يكذب على العامة لعلل عملية وسياسية (من جنس الكذب المشروع للفيلسوف من أجل الصالح العام).

ومن ثَمّ فالإلهيات الفلسفية التي اختارت نوعاً ميتافيزيقيا معيناً يصل بين المنطق الصوري والمضمون الوجودي يجعل هذه الإلهيات الأصل الحقيقي لتأسيس الباطنية التي هي سلطان الكذب المطلق المتعين في نظرية: الإمام المعصوم المغني عن العلم الطبيعي والشريعي الاجتهاديين في آن بدين الكذب المطلق المخادع للعقل والنقل في آن. وذلك هو مضمون فضائح الباطنية. لكن السؤال الذي ينبغي وضعه في غاية هذه المقالة يبقى السؤال المضاعف الآتي:

هل وضع الغزالي لمفهوم «طور ما وراء العقل» كان يمكن أن يخرجه من هذا المأزق الفلسفي الباطني إذا لم يكن مفهوماً حدا يحول دون صاحبه والحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علماً به كما جاء ذلك في مضامينه؟

ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الميتافيزيقا القديمة التي تؤدّي حتماً إلى الحل الباطني بتوسط النكوص إلى الحلول السينوية[٨] واللجوء الضروري

---

(٨) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب السادس، الفصل السابع عشر، فصل التصوّف، ص ٣٨٦: =

إلى تأويل أقوال الأنبياء لردّها إلى أقوال الفلاسفة ما يعني أن الأديان المنزلة مثلها مثل الأساطير مجرد سياسة لقود العامّة في أفضل الحالات (أعني رأي الفارابي وإخوان الصفا)؟

لم يصل الغزالي في نقده إلى دلالة المفهوم الحدّ القائل بمحجوبية الغيب والمعلّل لختم النبوة: «فالوحي الخاتم ليس جوهره الذي يخصّه إلا الإعلام المذكّر بمحجوبية الغيب عن الأنبياء أنفسهم فضلاً عمّن سواهم وكل ما عدا ذلك ممّا فيه يعود إلى حقيقة واحدة مفادها أن الوحي ليس إعلاماً بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنّه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة، وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضيّة العمل والتأويل[٩] التي لم تعد نتيجةً للإلهيات الفلسفية بل هي مقدّمة لها، فالتأويل الضمني الذي يمكّن من ملء صورة المعرفة بمضمونها أعني مستويي النظر مشروطين بمستويي العمل سابقي الذكر، وهكذا نعود إلى مسألة تقدّم العمل على النظر في معادلة الفكر الإنساني بالرغم من الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية، فكلّ النظريات تبريرات لدوافع عملية سواء أكانت واعية أو غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائماً في خدمة الدوافع العملية فرديّة كانت أو جماعية، وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدّد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي تفهمنا الوضعية التأويليّة التي انطلقت منها الأسس التحليليّة للخطاب الميتافيزيقي.

وإذاً، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي يصبح أكثر قابليةً للفهم لو أن

= «وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين الذي يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب **الإشارات في فصول التصوّف** منها فقال: «وجل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد»، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قال الشيعة في النقباء».

(٩) ما التأويل الدال على ابتغاء الفتنة وزيغ القلوب؟ إنه التأويل الذي يعمّم قياس الغائب على الشاهد فيسحبه على عالم الغيب ولا يقصره عالم الشهادة تسليماً جدلياً بصحته فيه. ومن ثَمّ فهو التأويل الذي ينفي حقيقة محجوبية الغيب وختم النبوة.

علاج القضيتين الفلسفيتين النظرية والعملية انطلق من البحث عن علل القول بعلم لدني مزعوم يؤدّي إلى التأويل التحكّمي المطلق لتأسيس سلطان روحي وزماني مطلقين أساسهما تسفيه العقل بدعوى علمه النظري المطابق وتخريف النقل بدعوى أنّه حيل للعمل، لو حصل ذلك لأدّى المستوى النظري إلى البحث في مسألة طبيعة السعي إلى تأسيس السلطان الروحي والزماني:

فنفهم حينئذٍ الحاجة إلى التشكيك السسفطائي للحدّ من دور العقل

ونفهم الحاجة إلى التأويل الاعتباطي الناتج عنه للحدّ من دور النقل

والهدف في الحالتين هو التدليس الذي يمكّن من تأسيس السلطان الروحي المطلق تأسيسه على تخريف النقل وتسفيه العقل لاستعباد الإنسان؛ إذ من دون هذا التدليس يصبح العقل والنقل كلاهما محرراً للإنسان من استبداد السلطان الروحاني **(هامان)** ومن ثم من الاستبداد السلطان الزماني **(فرعون)**. وقد يتصور البعض أنه من المفارقات أن تكون الفلسفة القائلة بسلطان العقل مؤسسة للتعليمية القائلة بنفيه وأن يكون نفاة الحقيقة الدينية أهم مستعملي الخطاب الديني في تأسيس سلطانهم. لكن الكلام عن العقل والدين هو مصدر المفارقة المضاعفة:

فمعتقد الفلسفة السوية القائل إن العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر لم يكن معمولاً به في العصرين القديم والوسيط. فليس العقل عند أفلاطون مثلاً خاصية كليّة تشمل الإنسان من حيث هو إنسان بل هو خاصية مبنية على نظرية المعادن التي ينقسم إليها البشر. فعقل الفيلسوف الرئيس ليس عقلاً مثل عقول كل الناس بل هو من معدن خاص ومن ثَمّ فهو يعتمد على القول بنظرية الاصطفاء الطبيعي.

ومعتقد الدين القويم القائل إن النقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر (لكل أمة رسول بلسانها والإسلام رسالة لكل الناس) لا يقبل به الجميع إلى الآن. فليس النقل عند اليهود والمسيحيين مثلاً خاصية كليّة تشمل كل البشر بل هو خاصية مبنية على الاصطفاء الإلهي لشعب وحيد هو شعب الله المختار وغاية هذا الاصطفاء هو تعيّن الله في ابنه عيسى.

والباطنية القائلة بالتعليميّة تجمع بين الاصطفائين:

فالإمام مصطفى إلهيّاً مثل النبي لكونه من عترته الوارثة للحكم بمبدأ الحق الإلهي.

وهو مصطفى طبيعياً مثل الفيلسوف لكونه عالماً بالحقائق على ما هي عليه مثله.

ومن ثَمّ فهو فيلسوف رئيس (بالعلم العقلي) وقطب (بالعلم الذوقي) وإمام (وإرث النبي علماً وسلطاناً لكونه من عترته)، والمعلوم أن المنظر الحقيقي لما يمكن أن يؤسّس لهذه النظرة الجامعة هو الفارابي من دون منازع[١٠]. لكنّ **رسائل إخوان الصفا** مبنيّة على نظرة مماثلة لها إن لم تكن هي إياها، وإذاً، فالهمّ العملي والسياسي هو الأساس وهو البداية بحيث إن الإلهيات التي تبدو في الظاهر أصلاً لهذا النوع من الفلسفة الدينية التي تتأسّس عليها الفلسفة السياسية (في **رسائل إخوان الصفا** وكل الطوائف الباطنية). لكنّ التأسيس هو في الحقيقة في الاتجاه المقابل لكون الفلسفة السياسية تتوسّل الفلسفة الدينية وهو معنى الباطنية التي تجعل الدين نظام الكذب النسقي للتوظيف السياسي[١١]. وما المقابلة بين الموقفين موقف الغزالي وموقف الباطنية في هذا المضمار قبل النكوص إلى ما يؤدي حتماً إلى موقف باطني إلا المقابلة بين:

الحكم المستند إلى الحق الإلهي

والحكم المستند إلى الاجتهاد الإنساني.

والمعلوم أنّ جوهر الخلاف بين السنة والشيعة وأصل الفتنة الكبرى

---

(١٠) ولعله الوحيد الذي كان صريحاً بالقول إن الملّة الصحيحة الوحيدة هي التي تنبني على الفلسفة النظرية الحقيقية التي يمثلها اكتمال العلم النظري وما يترتب عليه في العلم أعني فلسفة أرسطو كما ورد في الباب الثالث من كتاب **الحروف**. ومن ثم فإذا كان **تهافت الفلاسفة** أعني المستوى النظري من النقد يستهدف ابن سينا، **ففضائح الباطنية** أعني المستوى العملي من النقد يستهدف الفارابي.

(١١) فالغزالي لا يعتبر الباطنية شيعية بحق بل هو يعتبر تشيعها جزءاً من استراتيجية التجنيد المعتمدة على التدليس وليست عقيدةً فعلية، بل هي حسب رأيه شيعية في الظاهر ومثنوية ومجوسية في الحقيقة: «(التدليس) الثالث: ألا يظهر من نفسه أنه مخالف للأمة كلّها وأنّه منسلخ عن الدين والنحلة؛ إذ تنفر القلوب عنه، ولكن يعتري إلى أبعد الفرق عن المسلك المستقيم وأطوعهم لقبول الخرافات ويتستّر بهم ويتجمّل بحب أهل البيت وهم الروافض». **فضائح الباطنية**، الفقرة الخامسة، ص ٧.

يدور حول هذه المسألة أعني حول العلاقة بين الروحي والزماني أو أساس شرعية الحكم وطبيعته (منزلته الدينية: هل هو جزء من العقيدة أم لا)، فقضية أساس الحكم السياسي بالحق الإلهي أو نظرية الإمام الشيعية لا يختلف فيها الفلاسفة مع المنظور الشيعي من منطلق ما تؤدي إليه إلهياتهم (الفيلسوف الرئيس أو الملك) والمتصوفة (القطب): الإمام قطب وفيلسوف رئيس. ويمكن رد هذه القضية إلى قضية تأسيس شرعية الحكم على الحق الإلهي ويقابله تأسيس شرعية الحكم على الاجتهاد الإنساني أو الشورى والبيعة. لكن عدم القول بالحل الشيعي يؤدّي إلى حلّ يجمع بين الشوكة والشرعية (بعدي كل حكم). وعلامة دور الشوكة السلم أو عدم الحرب الأهلية، وعلامة الشرعية الرضا والقبول الطوعي، ولعل ذلك هو جوهر مضمون **المقدّمة**[١٢] و**شفاء السائل**[١٣]. لكنّ هذا الحلّ يختلف تماماً ـ بالرغم من وجه الشبه ـ عن الحل الأفلاطوني الذي أدّى إلى توطيد الحلّ الباطني، فالمعركة بين السفسطائية والفلسفة في الفكر القديم تبدو مماثلةً للمعركة بين الكلام النقدي والفلسفة في الفكر الحديث، لكن الأدوار تعاكست:

فالفكر الفلسفي يبين أن حقيقته هي ما تدعيه السفسطة: اعتبار الإنسان مقياس الأشياء.

والفكر الديني النّاقد للفلسفة أخذ الموضع الذي كانت الفلسفة تدّعيه: طلباً لما يتجاوز أوهام الإنسان عن قدراته.

وما خفي عن الغزالي في مسألة ملء الشكل المنطقي بمضمونه هو ما يترتب على تحويل أحد خيارات الملء التي هي خيارات تعلم بتأويل المواقف العملية أكثر مما تعلم بتحليل الخطاب العلمي تحويلها إلى حقيقة مطلقة (**الميتافيزيقا**) بجعل الإنسان مقياس كل شيء، إذ هذا الخيار

---

(١٢) كما في كلامه على نظرية القطب رداً على ابن سينا ووصلها بالنظرية الشيعية في الإمامة والنص الخلدوني أوردناه في أحد الهوامش السابقة.

(١٣) وهو كتاب ألفه ابن خلدون لحسم الخصومة بين الفقهاء والمتصوّفة حول حاجة التعليم الصوفي إلى الشيخ، راجع: أبو يعرب المرزوقي، **محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١) الذي ضمّ إليه كتاب **شفاء السائل** لابن خلدون متناً تتعلّق به الدراسة.

يفترض حصراً للوجود في الإدراك ونفياً للغيب وإطلاقاً لعلم الشاهد. وإذن فالباطنية تبين بإطلاقها غاية الحل الأفلاطوني الأرسطي إطلاقاً هو عين الميتافيزيقا الدغمائية التي يقول بها الفلاسفة والتي صارت بديلاً من الدين إذ يؤول في ضوئها هي التي حاول الغزالي تهديمها[١٤]. وهذا الحل لا يكون إلا إطلاقاً للحل السفسطائي الذي تبنته الباطنية وأضافت إليه حلها النسبوي الذي قاومه أفلاطون وأرسطو لتجعل من الإلهيات الفلسفية عين الحقيقة التي تؤمن بها وتنفي كل غيب جاعلةً من الدين الذي يتكلم عنه مجرد شباك لمغالطة العامة وحكمهم بالخيال والإيهام: الوظيفة الأسطورية التي دعمتها الوظيفة السحرية والتنجيمية في الفلسفة المنحطة.

(١٤) وهي ما أصبح الكلام الأشعري نفسه يميل إليه كما يتبين من رد ابن تيمية على الرازي في درء التعارض وفي تلبيس الجهمية رداً على أساس التقديس للرازي.

الفصل السادس عشر

النقد الميتافيزيقي الجذري مراحله ودلالاته

وبذلك فإن أساس كل هذه المسائل هو النقد الميتافيزيقي الذي أدرجنا دور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الأساس فيه باعتبار إضافته المميّزة له هي كونه قد كان نقدياً للإطلاق العقلي والنقلي في آن بما وضع من مفهوم «طور ما وراء العقل» ومفهوم «الغيب». ويمكن القول إن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا عند الغزالي ونقدها في غايته عند ابن تيمية وابن خلدون، الغاية التي عمّت في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حد النقد الكنطي يتمثل في وهم الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها، بحيث إن بيان طابعها الجدلي يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة (وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقلّ كما هو بين **من المنقذ** وكذلك **من الاقتصاد**). ونفي ذلك بتعميم النقد على الإلهيات عامةً فلسفية كانت أو كلامية تعميماً صريحاً هو الإضافة الأساسية التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون بداية لتحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربين الحسية الخارجية أو التجربة العلمية الطبيعية والحسية الباطنية أو التجربة الروحية الخلقية. ويقتضي ذلك أن نذكر بمراحل نقد الميتافيزيقا ودلالة الكلام في الفلسفة بصورة عامة عليه لنفهم ما جرى ويجري في فكرنا الفلسفي. فبلغتنا الحديثة وخاصةً في المدة الفاصلة بين شكاكية هيوم ونسبية المنعرج

اللساني (حوالي قرنين) يمكن أن نميّز بين صنفين من نقد الميتافيزيقا:

أحدهما يغلب عليه الوجه التحليلي وأساسه من طبيعة نظرية إبستيمولوجية (طبيعة المعرفة العلمية ومنطقها).

والثاني يغلب عليه الوجه التأويلي وأساسه من طبيعة عملية أنطولوجية (طبيعة الممارسة العملية وأحوالها).

وكلاهما ذو فرعين متلازمين وقد تقدم عليهما النقد المؤسس للفكر الحديث والمخرج للفلسفة من العصر الوسيط بتحريرها من عدم تحديد طبيعة العلاقة بين الديني والفلسفي وراء العلاقة بين وظيفتي المؤسسة المشرفة على التربية في العصور الوسطى[١]:

النقد التقليدي قبل الدلالة الحديثة لمفهوم النقد موجود في العصرين القديم والوسيط. وهو نقد يتعلق بمسألة طبيعة البحوث التي يحتوي عليها كتاب أرسطو **الميتافيزيقا** وحدتها وطبيعة علمها وطبيعة ما تتضمنه من مسائل بحسب الموضوعات المختلفة التي تتناولها. ولعل نموذج هذا النقد هو ما خصصه ابن رشد لهذه المسألة تعليقاً على من تقدم، إذ مهد لشرحه المقالة الثانية عشر مقالة اللام بحسم مسألة وحدة موضوع ما بعد الطبيعة مبيناً الأصل والفروع في مسائلها. لكن نقد الميتافيزيقا ظل شاملاً لهذه المسائل ومن ثم فهو بسعة مجالها. إنه نقد الموضوعات التي يبحثها هذا العلم أعني الكوسمولوجيا وعلاقتها بالثيولوجيا ثم نظرية الوجود ونظرية المعرفة والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوسمولوجي والأنطولوجي للربوبية. لذلك فالنقد قد تعلق بإحدى هذه النظريات أو بأكثر من واحدة، منها النظريات التي تعالج هذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

وما نقصده عند الكلام عن نقد الغزالي للميتافيزيقا ليس من هذا الجنس. فالمشكل لا يتعلق بهذا النوع من النقد بل هو يتعلق بما يقرب

---

(١) وظيفة الدعوة العقدية والذب عن مذهب معين ووظيفة البحث العلمي وطلب الحقيقة بصرف النظر عن المذهب. وغالباً ما تتغلّب الوظيفة الأولى إلى حدّ إلغاء الوظيفة الثانية فيتجمد الفكر والعلم وتتحول التربية إلى التنشئة المذهبية لا غير.

من المعنى الحديث أو لعله من جنس آخر سنحاول تحديد طبيعته. فهو يتضمن المعنى الذي يؤرخ له عادةً بما يمكن اعتباره محاولتي تجاوز هيوم وكنط، تجاوزهما الصوغ الأخير لإشكاليات الميتافيزيقا في الشكلين المتقابلين بوضوح كما يشرحهما كنط، إذ يقابل بين صنفي العقلانية العلمية الكلاسيكية ممثلين بلوك ولايبنتس أعني العقلانية التي لم تأخذ بعين الاعتبار نظرية المواضع المتعالية = *Die transzendentale Topik*) Trascendentaler Ort) : «وبكلمة واحدة فإن لايبنتس قد جعل مظاهر الأشياء حقائق عقلية مثلما أن لوك جعل مفهومات العقل بمقتضى نسقه في علم العقل (إذا سمح لي بمثل هذه العبارات) جعلها جميعاً ظاهرات حسية أعني لا شيء عدا مفهومات تفكر تجريبية مجردة من المحسوسات»[٢].

لكن هذا النقد اكتمل في علاج شكاكية هيوم بفضل النقد المتعالي عند كنط، علاجاً للنقد التجريبي للعقلانية التقليدية التي لا تختلف عنها العقلانية الكلاسيكية التي فرضها حل لايبنتس. ثمّ نجد نقد النقد التجريبي والمتعالي في المثالية الألمانية أو عودة الميتافيزيقا من جديد ممثلةً بمحاولات تجاوز الحل الكنطي وذلك بمحاولات هدفها الأول والأخير حل معضلة المقابلة بين الفنومان (=ما يقبل التجربة من المدركات) والنومان (=ما لا يقبل التجربة من المدركات) في النظر والعمل على حد سواء عند راينهولد صاحب توحيد ملكتي الحس والعقل ثم فشته صاحب توحيد العمل والنظر في فاعلية الأنا واضع اللاأنا ثم شلنغ صاحب نظرية المطلق المتجاوز للمقابلة بين الذات والموضوع ثم هيغل أخيراً واضع نظرية الروح المتجاوز بالجدل للمقابلة بين النسبي والمطلق. وكل ذلك في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. لكن ذلك آل إلى انقسام في المثالية الألمانية تجلى خاصةً في الردود النقدية عليها بنهج

---

(٢) نقد العقل الخالص الملاحظة المتعلّقة بالتباس مفهومات التفكر Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe ص ٣٥٤ وما يليها من الضميمة التابعة للتحليلات المتعالية وخاصةً هذه الجملة الواردة في ص ٣٥٦.

Mit einem Worte: Leibnitz *intellektuirte* die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist mit dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt sensifiziert, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte."K.R.V., S.356.

التأويلية الاجتماعية التاريخية (ورمزه ماركس) والتأويلية الوجودية الدينية (ورمزه كيرجيجارد) في منتصف القرن التاسع عشر. وفي نهايات القرن التاسع عشر بلغت محاولات التجاوز ذورتها في شكل النقد المنطقي الرياضي (ورمزه فراجه) والنقد المنطقي الدلالي (ورمزه كارناب). ولعل الشكل الأتم من النقد قد تمثل في غاية النقد التحليلي الأنطولوجي (ورمزه هايدغر) والنقد التحليلي اللساني (ورمزه فيتغنشتاين).

لكن المنعرج اللساني يبدو وكأنّه قد وحّد بين النقدين التحليلي والتأويلي فتمّ تحقيق ما كانت تصبو إليه محاولات تجاوز الترميم الرباعي عند ابن تيمية وابن خلدون محاولاتهما التي مثلت إرهاصات وُئِدت في المهد لأنّ الفكر الفلسفي العربي لم يتجاوز تلك المرحلة بل غاص في عصر الانحطاط ولا يزال. وهذه الغاية الجلية في فكر الرجلين يمثّلها النقد التام للميتافيزيقا النقد الذي أصبح نقداً جامعاً بينهما بين التأويلي ببعديه (الوجودي الديني والتاريخي السياسي) والتحليلي ببعديه (المنطقي المعرفي واللساني الدلالي)، جمعاً يمكن اعتباره العلامة المميّزة للفكر ما بعد الحديث المحرّر للعقل من مركزية اللوغوس بفضل إدراكه التلازم بين التحليلي والتأويلي بعد إدراك أسبقية البعد التداولي من وظائف اللغة على البعدين الدلالي والنحوي منها في صلتها جميعاً بالسياق التاريخي الثقافي المحدّد لرؤية العالم باعتباره مناخاً روحياً يحدّد المعاني كلّها بما فيها المعاني العلمية التي تصبح بعداً من أبعاد الممارسات العملية في الحضارة الإنسانية. وذلك هو منطلق النقد في **تهافت الفلاسفة وفي فضائح الباطنية**.

وبهذا المعنى يصحّ الكلام عن نقد الميتافيزيقا عند الغزالي بالأبعاد التي ذكرنا؛ إذ القصد هو الإلهيات من حيث جمعها بين ما بعد الطبيعة والنظر وما بعد التاريخ والعمل جمعاً بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية كما يتبين من المسائل الكلامية المتعلّقة بالوصل بين جليل الكلام ودقيقه[٣]. ذلك أن هذا الجمع صار من ثوابت الفكر الفلسفي في النقد الميتافيزيقي بمعانيه التي وصفنا، ولعلّ رمز هذا الجمع هو أن الجدل

(٣) أعني الموضوعات الثلاثة التي يعالجها الجدل المتعالي في **نقد العقل الخالص** وكتاب **تهافت الفلاسفة**.

المتعالي مداره الأساس ليس هو شيئاً آخر غير أهم مسائل علم الكلام المتعلّقة بالله والعالم والإنسان أعني بما يسمى الأنطولوجيات الخاصة كما يتبيّن من صوغ كنط لهذا الجدل لكأنّ ثلاثية موضوع الميتافيزيقا الأرسطية (الأنطولوجيا والفلسفة الأولى والثيولوجيا) عادت من جديد لتكون المضمون المنقود. والثيولوجيا والأنطولوجيا والفلسفة الأولى ثلاثتها تطرح مشكل العلاقة بين النظر والعمل بالرغم من أن كتاب أرسطو في الميتافيزيقا يبدو منحصر الهمّ في مسائل الفلسفة النظرية ومهملاً لمسائل الفلسفة العملية:

فالفلسفة الأولى أو العلم السيد تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبيّن من تردّد أرسطو بين نسبة هذا الدور إلى الميتافيزيقا بما هي نظرية النظر أو إلى السياسة بما هي نظرية العمل، وليس من باب الصدف أن أدخل ابن رشد في شرحه لمقالة اللام الاستعارات السياسية لشرح النظام الفلكي على النهج الوارد فيها.

والثيولوجيا أو نظرية الربوبية تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبين من علاقة المعقول المطلق والمعشوق المطلق في **مقالة اللام** وكذلك من المقابلة الأرسطية بين التحريك الطبيعي المضطر (القوة اللاعاقلة) والتحريك الخلقي المختار (القوة العاقلة) وهو ما صار لاحقاً، بل وحتى منذ **مقالة اللام** مصدر التحريك الشوقي بالنسبة إلى الأفلاك ونظام السماء.

والأنطولوجيا أو نظرية الوجود تطرح مشكل هذه العلاقة بصورة مضاعفة: فمن حيث هي سؤال عن الوجود سوءاً بمعنى مسألة الوجود عامّة أو بمعنى تصنيف الموجودات (نظرية المقولات) فإنّها تبحث حتماً في محدّدات العمل بحثها في محدّدات النظر ومن ثَمّ فهي تبحث في طبيعة العلاقة بينهما.

وهكذا نجد أنّ الإشكال كلّه لا يقتصر على مسألة العلاقة بين صنفي التحليلات بل بمأزق التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي العلاقة التي هي علّة الدور التأويلي المطلق: بسبب محجوبية الغيب شرطاً في مكشوفية الشهادة، فيكون علم العلم بحدوده أساس العمل المتّزن الذي يبقى على علاقة الاستعمار بمعيار الاستخلاف فيحول دون تحوّله إلى الاستعمار التهديمي بمعيار التأله. فما كان محيطاً بالتجربة العربية في

إجارة الفلسفة التي تمّ إهمالها في بيزنطة المسيحية والتي نقلها العرب وأعادوا إليها دور الفاعلية العلمية التاريخية إعادتهم الفاعلية التاريخية نفسها للدين المنزل بأن جعلوه فعلاً تاريخياً يحقّق القيم في الواقع التاريخي هو الذي يجعل ما نسعى إليه من موازنة بينها وبين المثالية الألمانية يستند إلى التماثل بين المناخين الروحيين أو المحيطين الثقافيين.

والتجربة الألمانية في عهدي الاتصال بالفكرين الديني والفلسفي اللذين حصلت فيهما انعطافة جديدة في الفكر الفلسفي والديني عند الألمان بفضل تجاوز ما آل إليه الفكر عند المتقدمين عليهم انعطافة نحو التوظيف الدنيوي الاقتصادي والعلمي لتأسيس لحاق ألمانيا بأمم أوروبا التي تقدمت علهيم: فيكون المناخ الحائل دون التفلسف المثالي معكوساً (في بيزنطة طغيان اللاهوت الديني وفي أوروبا المتقدّمة طغيان اللاهوت الدنيوي: المادية والاستعمار الاقتصادي للعالم). وإذاً، فما أصبح محيطاً بالتجربتين العربية والألمانية في اللحظتين اللتين نسعى إلى الموازنة بينهما أعني لحظة ابن تيمية وابن خلدون (الترميم الرباعي وأصله محاولة تجاوز حلول الغزالي: ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) ولحظة تجاوز المثالية الألمانية (الترميم الرباعي في المثالية الألمانية وأصله محاولة تجاوز الحلول الكنطية: راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل) فيه ما يعلّل مثل هذا المسعى وكفاية بل إن الموازنة تتجاوز الحصر في المثالية وفكر الرجلين بل بينهما وبين ما تجاوز به الفكر الحديث المثالية الألمانية.

كما إنه من اليسير أن نلاحظ التوازي بين الأزمة التي تعاني منها وضعية المسلمين في العالم اليوم والأزمة التي كانت ألمانيا تعاني منها في عصر المثالية الألمانية، التوازي شبه التام بين الحقبتين ووضعيتين الأمتين. فألمانيا في عصر المثالية الألمانية كانت شديدة التخلّف بالمقارنة مع عولمة عصرها أعني أن وضعيتها في سياق أوروبا التي كان العالم الحديث مقصوراً عليها حينئذٍ تشبه وضعيتنا في سياق العالم ما بعد الحديث الذي هو كل العالم في عصرنا لكون الحداثة لم تعد مقصورةً على أوروبا. ويعني ذلك أن وضعيتنا مماثلة للوضعية الألمانية لكنها أعمّ منها لأن نسبة ألمانيا إلى أوروبا مقصورة عليها ونسبتنا إلى العالم كلّه من كان متقدّماً علينا عند بداية النهضة ومن أصبح متقدماً علينا بعدها بالرغم من كونه

شرع فيها معنا أو حتى بعدنا. لكن الأمتين كلتاهما كانت محطّ حرب محيطة بالكيان المجزّأ، وكلتاهما كانت تقاوم التأثير بل والاستعمار الأجنبي؛ إذ لا ننسى أن ألمانيا كان مقسّمةً إلى سلطنات وإمارات وملكيات، بل إن جل أرضها كان نهبةً للاستعمار الفرنسي والنمساوي والروسي.

وهذا التماثل بين ظرفيات الشعبين العربي والألماني ليس مقصوراً على لحظة الاستئناف في الحالتين بل هو كان كذلك من بداية دخولهما إلى التاريخ الكوني. فقد كان بروزهما للتاريخ الكوني مستنداً إلى دورهما في حمل الرسالتين وفي قيادة الصراع بين العالمين العربي الإسلامي والأوروبي المسيحي خلال كل التاريخ الوسيط بعد مشاركتهما غير المقصودة في القضاء على العالم القديم أعني البيزنطي بالنسبة إلى العرب واللاتيني بالنسبة إلى الجرمان.



المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد



الفصل السابع عشر

المدرسيات العربية

نمهّد للكلام عن المدرسة النقدية الجذرية بما يمكن أن يخلصنا نهائياً من الاعتراضات السطحية على الموازنة بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الفلسفة الحركة النقدية في العربية الإسلامية التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون والأوروبي والحركة النقدية في الفلسفة اللاتينية المسيحية (**الأوروبية الحديثة**) التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط، فهذه الاعتراضات تقتصر على الردّ على مقارنات من جنسها. ذلك أنّ اعتراضها الممكن على الموازنة مثلها مثل المقارنات السطحية التي ترد عليها لا تهتم إلا بالقشور فتهمل كليات الفكر الإنساني التي لا تتمايز بها الحضارات الإنسانية بعضها عن بعض لأنها هي جوهر ما فيها من إنساني كوني. إنّها المقارنات السطحية التي تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف التي تبدي جوهر الإشكال في النقدين الفلسفيين ولا تبقي إلا على وجوه الاختلاف التي تخفيه فيهما عندنا وفي الغرب، وذلك خلال الكلام عن المقارنة:

بين الغزالي وديكارت من حيث منهجية الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان الرهان ثم بين الغزالي وكنط من حيث رهان الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان المنهجية.

وإذ نقتصر على الغزالي، فالعلّة هي أنّ فكر ابن تيمية وابن خلدون

لا نعلم لأعمالهما دوراً مباشراً في مآل الفكر الغربي الحديث، بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي، واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمة العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلّم عليه قبولاً ورفضاً. لذلك فسنبدأ بالموازنة بين الوضعيات المحدّدة لمناخ الفكر وللإشكاليات المعروضة للعلاج. ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة ووصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أعني الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيغل خاصة السعي الحثيث إلى التخلّص من مفعول النقد الكنطي، لكن هذا السعي لم ينجح نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

فمحاولة الحدّ من أثر النقد الكنطي على الفلسفة، لم تلغ كون الهمّ الأول في الفكر الفلسفي أصبح التركيز على تأسيس العلوم العملية وفلسفة التاريخ التأويلية بمعنى يقطع مع العصر الكلاسيكي والتنوير الذي كان الغالب عليه تأسيس علوم الطبيعة التحليلية حتى وإن تمّ النجاح في إيقاف النزعات الإطلاقية الساعية إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقيات بل والمدرسيات ما بعد الكنطية. فالخروج من مناخ المدرسيات الأربع التي صارعها النقد هي في الحالتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية من جنس واحد. إنها محاولة تسعى إلى إرجاع الفكر الفلسفي والديني إلى همّهما الأول أعني جعل العلم النظري والعلم العملي يصبحان في علاقة مباشرة مع التجربة الحسيّة الظاهرة والحسيّة الباطنة لتنظيم الحياة البشرية عقلياً وروحياً وتسيير الشأن الإنساني بمقتضى هذه العلوم في مجالات صورة العمران (الحكم والتربية) وصورته (الاقتصاد والثقافة). كما إنها تسعى إلى التغلب على ما فرضته المدرسيات من جمود في الفكرين النظري العقدي والعملي الشرعي تغلباً هو الشرط الذي من دونه يمتنع تخليص الفكر من معوقات الإبداع في مجالي النظر والعمل.

والموازنة التي لها دلالة فلسفية هي التي تتعلق بهذه الأهداف النظرية العقدية والعملية الشرعية وبالمعيقات التي تحول دون الإنسان وتحقيقها ومن ثم بكيفية التحرر منها وليست متعلقةً بالمقارنة السطحية بين الدوافع

المباشرة التي تجري في أوعاء من يمثلونها، رغم أن هذا الدوافع ليست بمعزل عن هذا الرهان. وبهذا المعنى فإن وجاهة المقارنة المعتادة بين الغزالي وفيلسوفين غربيين حديثين لم تتبين بسبب ردّها من قبل المقدّمين عليها والمعترضين عليهم إلى قشورها.

هذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبة البينة أصحبت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط لكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخالف ما أبعده السالف الذي يصبح فيلسوفاً بمجرد أخذ ما أبدعه من تقدّم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر العقيم أن السؤال نفسه ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السالف: ممّن أخذ؟ وبذلك يتسلسل أمر الأخذ. أم هل إن لكل فكرة صاحباً أول مطلقاً وكل من عداه يكون سارقاً لإبداعه؟ إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في طلبه الحل، والعلاج الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصدنا من المقارنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا عيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت بخصوص المنهج الفلسفي مثلاً لا ينبغي أن تكون مما ينفي لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حلّ الإشكالية المعرفية على حلّ الإشكالية الوجودية والثاني انتهى إلى تقديم حل الإشكالية الوجودية على حل الإشكالية المعرفية، فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة. والمهم هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وهموم الإنسان في لحظة العلاج لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة باختلاف حقب التاريخ المتوالية. ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لم كان مطلوب الرجلين جامعاً في آن بين:

البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي).

والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدّم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من المطلب الديني كما يتبين من علاقة شك ديكارت بما قدمه إلى الكاردينال دو برول انطلاقاً من محاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية، كما بينا في غير موضع من دراساتنا لفكر ديكارت. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري (وكلا الهمين ديني وفلسفي) ذلك أن الهمين لا يقبلان الفصل إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في التمشي وطبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي.

أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين هو ما بيناه بتمام الوضوح في الفصول السابقة. وما يحير الباحث ليس ذلك بل التضاؤل المتدرج للهمين الديني والعلمي والسيطرة المستبدة للبدائل منهما أعني تخريف النقل (التصوّف المغالي) وتسفيه العقل (العلوم الزائفة). لكن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منهما فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك ما ننسبه إلى ذروة النقد عندنا ما جعل وضع إشكالية تأسيس علوم الإنسانية على علمها الأداتي الأساسي أعني فلسفة التاريخ يصبح إشكاليةً فلسفية تعيد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون) وعلى علمها الغائي الأساسي أعني فلسفة الدين يصبح إشكاليةً فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية السائدة (ابن تيمية). إذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

والاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت إذ إن كنط يواصل ما

شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالبروز الواضح لحضور الهم العملي في النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف على الأقل في قراءاته المغلبة لهذا الوجه بل إن الموازنة لن تكون عادلةً ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي:

فالتشكيك في بداهة السببية نموذج من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة هي ما يمكن أن يعتبر هيومياً وغزالياً في آن: وهذا هو الوجه الأبستيمولوجي من المعرفة في النقد.

والجدل المتعالي الذي هو الهمّ الأول والأخير في **تهافت الفلاسفة** هو ما يمكن أن يعتبر كنطياً وغزالياً في آن: وهذا الوجه الأنطولوجي من المعرفة في النقد أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحوّل إلى جدل تراجح في الأدلة.

وبذلك يتبيّن أنّ فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت) والوجه السالب منها لبيان النظرية نفسها في حدود العقل من خلال بيان تراجح الأدلة في ما سماه كنط بمسائل الجدل المتعالي أعني القضايا المتقدّمة على المسألة السابعة عشرة والمسائل الموالية لها إلى العشرين منها بدخول الغاية كما بينا في الفصل السابقة. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنّه يجمعها ثلاثتها في مسألة واحدة هي الاقتران الضروري بمعنى الضرورة العقلية ما شروطه[1].

---

(١) وحتى نفهم علّة اعتباريْ الغزالي متجاوزاً حتى لكنط فلننظر في نصّ كنط الآتي الذي يبين فيه ما تجاوز به هيوم فلنقرأه بتمعن: «وهكذا فقد حاولت في المقام الأول أن أسأل عن =

إنّها الضرورة الوحيدة التي يسلّم بها وهي ضرورة تحصيل الحاصل المنطقي أو القبلي التحليلي الذي هو الترجمة الشارحة لقول بقول يمكن أن نكتب بينهما علامة التكافؤ المنطقي[2]، وبعدية مجرى العادات التجريبية التي هي بالجوهر إحصائية أو ذات درجات تقريب متفاوتة. ومن ثَمّ فلا وجود للوسط بينهما الذي سمّاه كنط بالتأليفي القبلي.

وهكذا يكون الجامع بين الموازنتين في عمل النقد الساعي إلى التحرّر من جمود المدرسيات الأربع وتحالفها الزوجي وتحاددها. مناط هذا المسعى التحرّري هو المسألة المتعلّقة بطبيعة التحوّل الذي حرّر العقل

= اعتراض هيوم هل يقبل التصوّر العام فاكتشفت مباشرةً أن مفهوم الاقتران بين العلّة والمعلول أبعد من أن يكون الاقتران الوحيد الذي يتصوّره العقل قبلياً واصلة بين الأشياء بل بالأحرى فإنّ الميتافيزيقا هي بتمامها وكمالها متقوّمة من ذلك. فجربت أن أتأكّد من عدّتها ولما كان ذلك قد وفقت فيه فردّدتها حسب رغبتي إلى مبدأ وحيد فقد توجهت إلى استنباط هذه المفهومات من المبدأ الوحيد الذي وجدته وتأكّدت منذئذٍ أنّها ليست ـ مثلما اهتمّ هيوم بإثباته ـ مستنبطة من التجربة بل هي نبعت من العقل الخالص». فهذا النصّ يبين أن ما يعيبه كنط على هيوم، فضلاً عن حصره المسألة في السببية، هو عدم إدراك طبيعة القبلية وعمومها في محاولة استمدادها من التجربة مبني على فكرة التأليفي القبلي التي تختلف عن الضرورة العقلية الوحيدة التي هي ضرورة القبلية التحليلية. وهذا التأسيس الذي يقتضي الفصل بين ظاهر الوجود وباطنه أو بين المدركات الحسية والمدركات العقلية يمكن الاستغناء عنه لو رضينا بالطابع الفرضي للمعرفة من دون ادّعاء الفصل القاطع بين عالمين لسنا ندري ما طبيعته هل هو من القبلية المتعلّقة بالظاهرات أو له نفاذ إلى الباطنات: التمييز بين العالمين وبين العلمين هل هو من جنس العلم الظاهرات أو من جنس العلم بالباطنات؟:

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen leisse, und fand bald: dass der Begriff der Werknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar draus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und, da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem eizigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen sein." Kant, *Prolegomena*, Hrsg. Von Georg Mohr, Vorrede, stw, 1518, s.17.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١٦٦: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». لمزيد التدقيق راجع كتابنا: **نقد الميتافزيزيقا بين الغزالي وابن رشد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

الإنساني في النظر والعمل من الصراع بين الكلام والفلسفة، وبين الفقه والتصوّف وبيان الصلة المتينة بين الأخروي والدنيوي ما جعل علومهما تصبح متناغمةً لا متنافية بالرغم من أنّ الغول الوضعاني فرض بعدياً على فكر ديكارت وكنط مع إغفال البعد الديني تماماً كما وقع العكس بالنسبة إلى الغزالي الذي استبعد من فكره البعد الدنيوي وغلب عيه البعد الأخروي. وفي كلّ الأحوال فإنّ القراءة التي تكتفي بالحكم على النتائج من خلال النوايا والدوافع بالرغم من سطحيتها لا يمكنها أن تفرض الوجه السائد الذي ينفي عن النقد الغربي الوجه الديني والروحي ليجعله فلسفياً وعلمياً، وينفي عن النقد الإسلام الوجه العلمي والفلسفي ليجعله دينياً وروحياً لا غير. وهذه الدعوى هي ما نبينه جلي البيان بتحليل عمل ابن تيمية وابن خلدون، ولكن خاصة بتحليل المعيقات التي جعلت الوجه العلمي النقدي في مجال النظر والعمل يتضاءل لصالح الوجه العملي في مجال العقد والشرع.

فيتبين لنا عندئذٍ أنّ البحث في مسائل النقد الجذري وفي محدوديّة أثره على تاريخ هذا الفكر من بعده يقتضيان تعميق البحث في الإعاقة التي مثّلتها هذه المدرسيات. فسعى الفكر العربي إلى تدارك ما فات نقد الغزالي ومحاولته الإصلاحية للعلوم بالنظر في وحدة الإشكالية التي يضعها النقد المتبادل بين الفنون الأربعة زوجين زوجين في مستوى النظر والعقد وفي مستوى العمل والشرع من دون الكلام في المناخ الروحي المحدد لتوجه الفكر تماماً كما فعلنا عندما شرعنا في الكلام عن تكوينية الفنون الخمسة مدار كل فكر في كل حضارة إنسانية ذات مدى كوني. وما يزيد ذلك توكيداً هو ما حصل من تحالف متقاطع بين الفقه والكلام في خدمة السلطان الزماني أو السلطان العلني الحاكم عادة وبين التصوف والفلسفة في خدمة السلطان الروحاني أو السلطان الخفي المعارض عادة وما نتج عن هذين الحلفين من تشويه لفاعلية الفكر والروح، فاعليتهما التي اقتصرت على تجميد النظريات والعقائد والشرائع الظاهرة والباطنة لتوطيد الاستبدادين.

فإشكالية المناخ الروحي المحدّدة للتوجّه العقلي والروحي في

الحضارة هي الإشكالية الموحدة لهذه الصراعات جميعاً، وهي في حالتنا الإسلامية الإشكالية التي بدأت في اليوم نفسه الذي وضعت فيه إشكالية العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني في الحضارة العربية الإسلامية أعني مباشرةً بعد وفاة الرسول الأكرم لكون القرآن نفسه قد وضع شروط حلّها في حدود مطلقة عندما حدّد نفسه بكونه الرسالة الخاتمة والملغية للمؤسسة الكنسية والمستعيضة عنها بالمسؤولية الخلقية الفردية أو التكليف في الشأنين الخاص والعام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي ترجمها القرآن باعتبارها شرط الاستثناء من الخسر وترجمها المأثور بعبارة «كلكم راع وكلكم رعية» (في آن). وتلك هي الإشكالية التي كانت علة الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية الإسلامية والمتعلقة بأساس الشرعية في الحكم السياسي بالمعنى العام للكلمة[٣]: هل هي الوصية والحق الإلهي الموروث (الحل الشيعي) أم هل هي الانتخاب والحق الإنساني الخاضع لعقد البيعة. ففي هذه اللحظة التي نتكلم عنها تحدد مناخ الصراع بين الفنون في شكلين سياسي وتربوي:

أولهما يمكن التمثيل له بردّ ابن تيمية على ابن المطهر (**منهاج السنة**).

والثاني بكتاب ابن خلدون لعلاج الإشكالية التي طرحها الشاطبي (شفاء السائل).

والفرق بين المستوى الغالب من الردّين علّته الفرق في أهمية دور التشيّع والتصوّف في جناحي دار الإسلام مشرقها ومغربها ومن ثَمّ فهو بين العلة، فبالرغم من أنّ المشكل واحد لأنّ التصوّف المتفلسف والتشيّع وجهان لعملة واحدة يبقى الاختلاف بين العلنية والخفاء مؤثراً تأثيراً يعلّل الفرق بين الدورين[٤]. فعلنية الدور الشيعي في الشرق الإسلامي جعلت

(٣) السياسة -بالمعنى العام للكلمة وهو معنى مشترك بين الدين والفلسفة- هي صورة العمران بمعناها الخلدوني أعني الحكم والتربية المنظمين لمادته (الاقتصاد والثقافة) ومن ثَمّ فهي جملة العلاجات الفعلية والرمزية التي تنظّم الحياة المادية والحياة الروحية للجماعة. وذلك هو معنى الملّة في الفلسفة العملية عند فلاسفتنا ومعنى الشريعة عندما لا يكون القصد المقابلة بين العقيدة والشريعة بل الجمع بينهما.

(٤) وحتى نفهم ذلك وما نتج عنه من تقابل في عروض الإشكالية المختلف بين الشرق =

ممارسة الحكم الخفي والاستبداد متطابقاً مع دور الحكم نفسه ومن ثَمّ فهو يبدو فيه ضئيلاً لتبعية القطب للإمام المعصوم. وتلك هي الظاهرة التي تعلّل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع سني شيعي حول مسألة الحكم، أعني مثلاً الشكل الذي عالجه ابن تيمية في **منهاج السنة**. أما سريّة الدور الشيعي في الغرب الإسلامي وما يترتّب عليها من الاستناد إلى الدور الصوفي العلني فهي ما يعلّل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع فقهي صوفي حول دور الشيخ والقطب في التربية الدينية. فقد عرضت الإشكالية المركزية في شكل صراع بين النظرتين الفقهية والصوفية للتعليم وليس للحكم، وتلك هي الإشكالية التي عالجها ابن خلدون في كتابه **شفاء السائل** ردّاً على الحلّين اللذين لا يرضيانه من قبل الفقهاء والمتصوّفة. لكنّنا لن نطيل القول في تحديد المناخ الذي يدلّنا على التوجّه الفكري للعلاج بل سنركّز على العلاج الذي مثّله النقد الجذري لشروط إمكان هذا المناخ نفسه وشروط إمكان التخلّص منه ليعود العقل والروح إلى دورهما في تنظيم الحياة الإنسانية في الدنيا مطيّة للآخرة كما يراها مفكرانا:

وابن تيمية يردّ المشكل كلّه إلى الفلسفة النظرية والعقدية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من تخريف النقل وتسفيه العقل مشروطاً بالنقد الجذري لما بعد الطبيعة الفلسفية والكلامية وما انبنى عليهما من تشيّع وتصوف في الحكم والتربية آل إلى الاستبداد الروحاني.

وابن خلدون يردّ المشكل كلّه إلى الفلسفة العملية والشرعية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من الدائين نفسيهما مشروطاً بالنقد الجذري لما بعد التاريخ الفلسفي والكلامي، وما انبنى عليهما من تشيّع وتصوّف في النظر والعقد آل إلى الاستبداد الزماني.

= والغرب الإسلاميين ينبغي أن نعلم أن التصوف تشيع خفي والتشيع تصوف علني. كلاهما لا يمكن تصوره من دون تخريف النقل وتسفيه العقل تخريفاً وتسفيها متلازمين وهما يؤسّسان حتماً للكنسية والكهنوت، حيث يصبح المؤمنون مجرد عبيد وتوابع ليس لهم ضمير خلقي ولا ديني عدا ما يفرضه الإمام المعصوم والقطب الموهوب فيتحوّل المؤمنون إلى قطيع فاقدةٍ أفراده وكل حرية فكرية وروحية.

إن اجتماع الاستبدادين ممثّلين بسلطان الحكم والتربية العنيف (الدولة=صورة العمران أعني جمود التصوير الفعلي والرمزي للإنسان من حيث هو منتسب إلى جماعة)، وبسلطان الاقتصاد والثقافة اللطيف (المجتمع=مادة العمران، أعني جمود الإنتاجين المادّي والرمزي والاستسلام لتسفيه العقل ممثَّلاً بالعلوم الزائفة وتخريف النقل ممثَّلاً بخرافات المتصوّفة مثل القبورية والكرامات، . . . إلخ) هو المنهاج الجامد الذي صرنا نسمّيه لاحقاً بعصر الانحطاط والذي ثار عليه الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، والذي هو في الحقيقة في تنافٍ مطلق مع ما دعا إليه القرآن الكريم وحاولت العصور الأولى من الإسلام تطبيقه في مجال تصوير العمران (الحكم والتربية) وإمداده (الانتاج المادي والرمزي). لكنّ دراسة الوضعية الفكرية والروحية التي انطلق منها الرجلان في نقدهما الجذري تقتضي أن نحدّد دلالة الترميم ذي الأضلاع الأربعة الممثّلة للفنون الأربعة وذي الأصل الواحد الذي أصبح منطلق أي قراءة للوجود الطبيعي والتاريخي وللنصّ القرآني من القرن الثاني عشر الهجري إلى اليوم لكوننا لم نتخلّص منه بفضل ما يسمّى بالرشدية الجديدة، والاعتزال الجديد، وتصوّف وحدة الوجود.

وما سنقدّمه في هذا الفصل نعرضه بوصفه فرضية عمل سبق لنا أن بينّا دعائمها في بحوثنا السابقة، ونكتفي هنا بالاعتماد عليها فرضية تفسير من دون أن تكون غرض البحث الأوّل، تفسير لما عطل التأثير الذي كان يمكن أن ينتج عن النقد الجذري لو لم تعقه قلعة فكرية نظريّة وعملية أنتجت مناخاً فكرياً وروحياً لم يكن بالوسع التحرّر منه فظلّ مؤثّراً إلى الآن ومن ثَمّ حال دون فكرنا والشروع في الفكر الحر المبدع نظرياً وعمليّاً. ذلك أنّ النقد الجذري الذي ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان يمكن أن يثمر انطلاقاً يواصل ما وصفنا دلالاته في المقالتين الثانية والثالثة، بل هو وجد أمامه ردود فعل ألغت أو تكاد النقد وثمراته. فما ذلّله الغزالي من عقبات لم يصبح من الحاصل الإيجابي الممكن من البناء عليه، بل إنّ ما تلاه في مجرى الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني

ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي وحاول إصلاح العلوم الخمسة التي وصفنا.

فقد انطلق النقد الجذري من حركة ردّ على نقده، وتضافرت عليها جهود صفي المعادلة العملية والمعادلة النظرية التي وصفنا فاستعادت الفنون الخمسة صلابة الجمود الحائل دون أهداف النقد المحرّر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية، والكلامية، والصوفية، والفقهية، والتفسيرية أصبحت رصيداً عملياً شرعياً، ونظرياً عقدياً مشتركاً توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدوّنة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (**رسائل إخوان الصفاء**)، فضلاً عن الكتابات الباطنية الجامعة بين المدوّنتين الوسيطتين بين الفكر بفنونه الخمسة في القرن الثاني عشر والوضعية الفكرية التي سعت المدرسة النقدية إلى التخلّص منها أعني الخليط العجيب بين الفلسفة والكلام والتصوّف والسحر والتنجيم، الخليط الذي عاد فأصبح المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذٍ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم من حيث هو رسالة خاتمة موجّهة إلى كل الكائنات المكلّفة.

توقّف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفاً شبه تام فأصبحا منحصِريْن في تأويل رصيد الفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي، رصيدها السابق وهو تأويل أقرب إلى تبرير التشبث ببعض ما كان يعتقد حقائق وكأنّها حقائق نهائيّة لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات والوساطة الصوفيّة والفتاوى الفقهيّة والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي على حال جامدةٍ منها إلى التأويل بمعناه العلمي الذي يمكّن من التجاوز بفهم محدّدات الدلالة والمعنى. إنه مثيل لما عرفنا من انحطاط حضارتنا كما وجدها فكرنا بعد استفاقته من سباته وبدايته في محاولات النهوض.

ومن ثَمّ فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحتا وأغلقتا من دون تأثير يذكر. فلكأن نقدهما والحلول التي قدّماها لم تحدث أصلاً وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنّه يكون بما يسمح به هذا المناخ أي إنهما يردّان إليه ولا يفهم من عملهما إلى ما يقبله غربال هذا الجمود العجيب الذي قتل العقل والروح في آن. ذلك أنّ نقدهما تصدّى لوضعية تميّزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في سعيهما غير قابل للفهم فضلاً عن أن يكون مؤثّراً بل إنّ ما فهم منه كان العكس تماماً للتعلّق بوجهه المغالي في الردّ على الخصوم:

فأما الأمر الأول فتمثّل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي).

وأما الأمر الثاني فتمثّل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكناً كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي إلى أفلاطون بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي، والأول ما يقوله الرازي عن نقد الغزلي للتعليمية.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي ردّ على تهافت الفلاسفة فإنّ موقفه يمثّل الدلالة التي تؤيّد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدّم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأنّ ما نقده ليس ما كان فلسفياً في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به أعني ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وبذلك فقد كان الهمّ الأساس للشروح التي قام بها ابن رشد، الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوّره حقيقة العلم الفلسفي النهائي الذي قال عنه الفارابي في كتاب **الحروف** إنّه قد «تمّ فلم يبق إلّا أن يتعلّم ويعلّم». وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكراً نقلياً

وظيفته الشرح والتعليق على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحكّ عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يردّ ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيّدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.



الفصل الثامن عشر

المدرسيات ونتائج ترميمها لقلعة أبدت الانحطاط العقلي والروحي

ولنبدأ بالوصف السريع لهذين الأمرين، أعني لما حدث في الفكر النظري الذي أصبح قاعدةً مشتركة للفنون الخمسة لنردفه بما حدث في الفكر العملي وما بات شبه مشترك وراء الفقهين الظاهر والباطن. فما سنصفه هو ما مثّل القاعدة المشتركة والمناخ الفكري الجامد في حضارتنا بالرغم من قوسي النقدين التيمي والخلدوني بل إننا لا نزال غارقين فيه بسبب ما يسمى بالرشدية الجديدة والاعتزال الجديد والأشعرية الجديدة، وخاصة بسبب المناخ الأدبي السطحي الذي جعل تصوّف ابن عربي قمّة الروحانية في الإبداع الأدبي السطحي الذي يتصوّر الوجوديّة والتصوّف مثلاً من طبيعة روحانيّة وخلقيّة واحدة[1].

---

(١) لكنّهما في الحقيقة من طبيعتين متقابلتين تمام التقابل، فالوجودية ليست فراراً من الدنيا نحو عالم الخيال الهذياني (الناتج عما يدّعي المتصوّف التحرّر منه في حين أن الحرمان من سدّ الحاجات الطبيعية لا يحرّر بل هو يطلق التبعية للمطلوب ويقوي الإشباع الوهمي) بل هي سعي لإضفاء المعنى عليها وتحرير الإنسان من الطغيان فضلاً عن كون دنياها ليس لها ما بعدها، والتصوّف ليس فهماً للتجربة الوجودية وشعوراً بأنّ الحياة تكون فاقدةً للمعنى من دون جهاد الإنسان واجتهادة كما يقتضي ذلك التدين الصادق الذي لا ينبغي أن يتجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة بل هي رهبانية وفسق وعلاماتهما النفاق الديني المخفي للاستهتار بكل القيم ومن ثَمّ للغفلة عن دلالات الوجود عامّةً ودور الإنسان فيه خاصة بما يحوكه حوله من توظيف لسلطان الدجل على العامة تآمراً =

فابن رشد اعتبر نقد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** عديم التأثير في الفكر الفلسفي لأنّ ما نقده ليس ما كان فلسفياً في مسائل **تهافت الفلاسفة** بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به، أعني ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. ثمّ إنّه لم يربط نقد الغزالي لمسائل الفلسفة النظرية بمسائل الفلسفة العملية فلم يدرك رهان هذا النقد وحقيقة الأزمة التي يعالجها الغزالي بالرغم من صراحته في وصفها لمّا كتب **إحياء علوم الدين**، لذلك فإنّ همّ شروح ابن رشد الفلسفية لم يتجاوز الوظيفة التعليمية التقليدية والاستدراك على ابن سينا خاصّة لترميم صرح الفلسفة الأرسطية التي كان يتصوّرها حقيقةً العلم الفلسفي النهائي. وكان الفارابي منذ بداية الفكر الفلسفي قد وصف هذه الفلسفة معتبراً إيّاها قد بلغت تمّها ولم يبق إلا «أن تتعلّم وتعلم».

وإذاً، فقد أصبح الفكر الفلسفي، علوماً وما بعد علوم، فكراً نقلياً وظيفته الشرح والتعليق على النصوص السابقة بل أكثر من ذلك فهو إلى علوم تجاوزها العلم بهدف تأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحكّ عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وليس من شك في أنّ الكلام عن التجارب موجود في مدونات ابن رشد لكنّ التجارب لا يقصد بها ما به تختبر النظرية وتمتحن بل بعض النوادر التي تؤيّدها في وقائع معزولة حاصلة بذاتها وليست نابعةً من خيال العالم لامتحان نظرياته التي تخترع نموذج ممّا تتصوّره مجرى الظاهرة المدروسة. ومعنى ذلك أنّ البحث في الواقعات لم يكن لامتحان النظريات التي تعدّ فرضيات إلى أن تثبتها التجارب فتحصل على مصداقية مؤقّتة ما ظلّت موافقة للوقائع بمعنى الموافقة العلمية، بل كان لطلب المؤيّدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

= عليهم مع الطغاة تماماً كما وصف القرآن من يبيع دينه بدنياه. وقد يكون بعض المتصوّفة صادقين لكنّهم عندئذٍ ليسوا ممّن يذكر بهذه الصفة بل هم عباد صادقون ميّالون إلى الزهد تقوى واستقامة وليس طلباً للكشف المزعوم أعني أداة السلطان الشيطاني على المؤمنين الغافلين. وهؤلاء العباد لا يبدلون رسالة الإنسان بالهروب من واجباته الدنيوية المعدة للآخرة تحقيقاً لما رمز إليه القرآن برهان الله عليه عند قبول طلب الشيطان النذر إلى يوم الدين.

والسهروردي ويمكن أن نقول عن عمله الفلسفي ما قلناه نفسه عن عمل ابن رشد حتى وإن كان أقل نقداً لما أضافه الفكر السينوي للفكر الفلسفي القديم بسب المرحلة الثانية من فكر ابن سينا؛ إذ هو كان يسعى إلى استرداد الفكر الأفلاطوني بدلاً من الفكر الأرسطي الذي كان ميّالاً إليه في البداية ثمّ تنكّر له وأصبح إشراقياً فصار من ثَمّ قريباً من ابن سينا الثاني وبميل يتجاوز حتى أفلاطون إلى ما قبله أعني إلى المدرسة المتقدّمة على سقراط والموصوله أو حتّى الموروثة حسب اعتقاده عن الفكر الإيراني القديم. وكل ذلك في إطار من الارتباط بالتصوّف والعقائد الإمامية والمجوسية، فتكون نسبته إلى الفكر الذي له صلة بفقه الباطن في المستوى العملي هي عينها نسبة ابن رشد إلى الفكر الذي له صلة بفقه الظاهر في المستوى نفسه.

ولنردف وصف الفكر النظري بوصف الفكر العملي لندرك ما جمده في مجالي فقه الظاهر وفقه الباطن. فما قام به ابن رشد في مستوى ترميم الفلسفة بالعودة الموهومة إلى الأرسطية قام به ابن عربي في مستوى ترميم التصوّف بتحويل فقه الباطن من كونه فلسفة عملية إلى فلسفة نظرية في الوجود والربوبية استناداً إلى الفلك البطليموسي والميتافيزيقا الأرسطية وإن بتحويل أفلاطوني محدث أدخل عليها الفيضية المطلقة جعلت الوجود يحصل فعلاً وبصورة قديمة (أزلية وأبدية) في توالج دائم بين الوجود والعدم وبين الصورة والمادة. ومعنى ذلك أن تنقية الفلسفة من السينوية لم يعد الهمّ، بل الهمّ أصبح إعادة بناء فقه الباطن على المزيج الذي تمّ بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، والمنسوب إلى ابن سينا الإشراقي والغزالي الناكص إليه بعد مرحلة النقد. فالأعيان الثابتة في العدم هي كل كائنات العالم الموجودة بالقوة في المادة الأولى التي هي العدم ومنهما يتكوّن العالم بتعيّن الوجود الإلهي فيها فتتحقّق في العالمين الكبير والصغير ومنها يستخرج ابن عربي فقه الباطن وصورته المخيالية عن العالم الجامد في وهمة كونية هي عالم ترامز كوني ليس للفكر والحريّة فيها أدنى مكان لأن العلم تلقٍّ ولدنيّة، والفعل خضوع مطلق إلى القوة المادية والسياسية خضوع لأرباب الكون الذين بيدهم السلطان الدنيوي ولا سلطان غيره فيكون الفرعون محقّاً؛ إذ يقول: أنا ربكم الأعلى.

وما قام به السهروردي في مستوى ترميم الفكر الفلسفي قام به الرازي في مستوى ترميم فقه الظاهر بالصورة نفسها التي رمّم بها ابن عربي فقه الباطن على أساس من الجمع بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، ومن ثَمّ بتوسّط إشراقية ابن سينا. ومثلما كان تحويل ابن عربي فقه الباطن الذي كان فقهاً عملياً إلى فقه نظري لباطن الوجود فصار فقهاً نظرياً هو فلسفة وحدة الوجود، وكان تحويل الرازي لفقه الظاهر الذي كان فقهاً عملياً إلى فقه نظري لظاهر الوجود هو علم كلام وحدة الوجود فتمّ التلاقي الذي يعلّل ما حصل من تلاحم بين فني العمل بمعنييه وفني النظر بمعنييه وأصبحت البنية العامة للفكر هي هذا المربع الخانق الذي قتل العقل والروح وجمّده في قلعة الانحطاط المختوم. وبذلك تكون نسبة الرازي إلى الأفلاطونية عين نسبة ابن عربي إلى الأرسطية بتوسط الأفلاطونية المحدثة في صيغتها السينوية بحيث يتحوّل الفقه إلى فلسفة نظريّة في الوجود سواء بمعنى باطنه أو بمعنى ظاهره وتلك هي علّة التلاقي بين الرجلين كما يتبين من طلب ابن عربي من الرازي الالتحاق بمدرسته لكونهما يقولان القول نفسه في حقيقة الأمر.

وما يعنينا من هذا الترميم الذي أسّس للمدرسيات الأربع فجعلها قلعةً مؤبّدة للانحطاط النظري والعقدي والعملي والشرعي أمران:

أولهما هو دلالة الترميم بالنسبة إلى فهمه للفلسفة النقدية في المستويين النظري والعملي وخاصّة في مستوى تحديد المناخ العام لفاعلية الفكر الإنساني في قيامه بوظيفتيه أعني استعماره في الأرض واستخلافه فيها. فيكون النقد محاولةً لجعل العقل والنقل يحقّقان هذه الوظيفة بتخليصهما ممّا يحوّل دونهما وهذه المهمّة في الفلسفة والكلام والتصوّف والفقه.

والثاني ما أدّى إليه من تجميد لمناخ الفكر في المستوى النظري والعملي، فأدّى إلى العقم التام في فني العلم وفني العمل على حد سواء، ومن ثَمّ في أصل الفنون جميعاً أعني فهم آيات الوجود وآيات القرآن. لذلك لم يهتم ابن رشد بأهمّ ما جاء في **تهافت الفلاسفة** أعني تحديده لمقاصد النقد ودوافعه الواردة في خطبته ومقدّماته وخاتمته أعني صلة نقد الغزالي بالفلسفة العملية.

أمّا الدّاء الذي يتعلّق به الأمر والذي أراد الغزالي علاجه فهو ما لم يتطرّق إلى صلة النقد بالدّاء الذي يحاول القيام به أعني الفلسفة العملية الباطنية التي بدأت تهدّد الدين والفلسفة في آن. ومعنى ذلك أن ابن رشد لم يكن همّه الأول المناخ الذي سفّه العقل وخرف النقل ربّما لأنّ الباطنية لم تكن في الغرب الإسلامي قد بلغت ما بلغته من شأو في الشرق الإسلامي. كانت الإشكالية الوحيدة التي تهمّه هي الحدّ من أثر علم الكلام الرافض لما يؤدّي إلى هذا المناخ على الفلسفة والدين بعلاج الفصل بينهما (في الكشف عن مناهج الأدلة) أو حتى التحديد الدقيق لعلاقاتهما (في فصل المقال)، لم يدرك أنّ الفلسفة نفسها تحوّلت إلى علم كلام للباطنية والتصوّف إلى فقه لها ومن ثَمّ فالصراع بات بين علمي كلام أحدهما باطني ليس النقل فيه إلا استعمال المخيال للسلطان على الضمائر والعقل ليس إلّا أداة لهذا السلطان لتقوية هذا السلطان على الضمائر مع الحدّ منه بصورة تجعله تابعاً للإمام المعصوم.

وحاصل القول: إنّ رد ابن رشد على نقد الغزالي لم يتعلّق بالمسألة الجوهرية في المستويين النظري العقدي (إعادة النظر في نظرية العلم ونظرية الوجود) والعملي الشرعي (إعادة النظر في العلم المطلق المؤسس للسلطان السياسي والروحي) بل هو اكتفى بتخليص الفلسفة ممّا ظنّ أن نقده متوجّه إليه، أعني ممّا استمدّه ابن سينا من علم الكلام حسب ابن رشد للعودة إلى ما يعتبره المعين الصافي للفلسفة أي صورة عن الأرسطية ناكصة حتى عن ما تجاوز أرسطو من علوم عند اليونان أنفسهم وعند المسلمين من بعدهم. ولم تكن العودة عودةً بحقّ إلى الفكر الفلسفي الأرسطي الأصيل الذي كان فكراً فلسفياً علمياً يناقش الفرضيات ويحاول انتخاب أكثرها قابلية للتمحيص العلمي، بل هي كانت عودة إلى ظنّ عجيب بأنّ ما توصل إليه أرسطو كان غاية الفكر ومن ثَمّ فهو الحقيقة النهائية فكان بهذا المعنى مؤسساً للسلفية الفلسفية (المدرسية الأرسطية). وكذلك كان الشأن في فكر السهروردي (المدرسية الأفلاطونية) وفي فكر الرازي (المدرسية الفقهية الأشعرية) وفي فكر ابن عربي (المدرسية الصوفية الظاهرية).

ومن ثَمّ فمحاولة الفصل بين العلم ومنهجه المنطقي بأساسهما

الميتافيزيقي وبين العمل ومنهجه التاريخي بأساسهما الميتاتاريخي لم تكن بينة الدلالة لمؤسّسي المناخ المدرسي الجامد في فكرنا لأنهم جميعاً كانوا مؤمنين بأن الفلسفة والكلام والفقه والتصوف بلغت غاية مطلوبها فأصبحت فنوناً نهائيّة ذات أساس نظري شبه موحّد لا يتجاوز شرح النصوص والتأويلات اللامتناهية التي ليس لها من مرجعية نقدية تمكّن من إدخال الحركية الحيّة عليها بالجدل مع التجربة الممتحنة لها سواء كانت التجربة تجربةً يتقدّم فيها الحسّ الظاهر كما في علوم الطبيعة أو يتقدّم فيها تجربة الحس الباطن كما في علوم الإنسان. فكان الجمود النهائي للفكر وكانت الثورة عليه عند صاحبي الفكر النقدي الجذري كما نرى في الفصل الثاني من هذه المقالة.

ومن البيّن أنّه قد ترتّب على هذا الترميم الذي أسّس للمدرسية الأرسطية والمدرسية الأفلاطونية، والمدرسية الأشعرية في الفقة والكلام المتفلسفين، والمدرسية الظاهرية في التصوّف والكلام المتفلسفين تعميماً بالقصد الأول أو بالقصد الثاني ما يماثل الموقف الباطني الصريح أو الضمني ومن ثَمّ عدم فهم إمكانية الفصل بين السياسة بمقتضى الاجتهاد الإنساني والسياسة بمقتضى الحقّ الإلهي فصار الجميع قائلاً بضرورة الاستبدادين الزماني والروحاني وأصبح المسلمون بخلاف ما يدعو إليه القرآن الكريم وتجربته الأولى خاضعين للاستبداد المطلق في الحكم والتربية (صورة العمران) والاقتصاد والثقافة (مادة العمران). فاجتمعت أمراض العقل والنقل كلّها في خليط تعمّه الفوضى المفهومية بالرغم من جمود النظام العقدي الصارم الذي يخصّ المدرسيات الأربع التي ذكرنا خليط من الوضعنة المتبقية من الأرسطية والفقه والأسطرة المتبقية من الأفلاطونية والتصوّف. وذلك هو بالذات جوهر الأفلاطونية المحدثة في شكلها المتقدّم على الإسلام والمطعم بالتأويل من منطلق بعض الفهوم القرآنية التي يؤسّسها التفسير في ضوء الصدام بين محاولة التوفيق النهائي بين الإلهيات الفلسفية والكلامية من منطلق الأولى عند ابن سينا ومن منطلق الثانية عند الغزالي.

ويمكن القول، إذاً، في الغاية إن النقد الجذري سيكون موجّهاً إلى ابن سينا، والغزالي وسيطاً بين المدرسيات المرمّمة والتي كانت خانقةً

والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف أعني أهمّ عوامل الفكر الفلسفي بالمعنى الأرسطي (النظر والمنطق وأساسهما الميتافيزيقي: أعني أن النقد سيتعلق بالمضمون المشترك بين كتاب **التحليلات الأواخر** وكتاب **الميتافيزيقا** بتوسط ابن سينا والفارابي) وعوامله بالمعنى الأفلاطوني (العمل والتاريخ وأساسهما ما بعد التاريخي: أعني أنّ النقد سيتعلّق بالمضمون المشترك بين كتاب **الطيماوس** وكتاب **الجمهورية** بتوسط الفارابي وابن سينا). ولمّا كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثّلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون)، لم يصل منها شيء يذكر إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتدّ به في المرحلة من التاريخ التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها لدور الفكر العربي الإسلامي الدور الفعال فإنّ أثرهما كان غائباً بصورة شبه مطلقة. لكنّ الأدهى من ذلك كلّه هو أنّ هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام عن دورهما في الفكر العربي بعدهما مثلما أن ذكرهما في الفكر الغربي الحالي هو الذي يفسّر الكلام عنهما في الفكر العربي الحالي. ومعنى ذلك أنّ المذكور منهما هو الصورة التي لهما في الفكر الغربي، الصورة عدمها ووجودها. فابن تيمية وابن خلدون مذكوران في الأعمال الفكرية بعدهما إلى حدّ الآن ولكنهما مذكوران في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي من علمهما أعني مجرد التحذير من الكلام والفلسفة والتصوّف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي لأنّ لابن رشد منزلة أهمّ في المنظور الغربي. لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من سطحيي الحداثيين أنّ كلّ نقد للفلسفة خروجاً على التفلسف ولم يعمّق أحد منهم دلالة النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نراه يتكرّر الآن بعودة الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي إلى الجمود نفسه.

فلحظتنا الحالية بالرغم من كونها توجد في وضع يمكنها من أن تكون مطلقة التشريع بمعنى شعورها بيقين ليس له من تفسير أنّها الحضارة المستخلفة في هذه اللحظة من التاريخ الإنساني الذي يتميّز بالعولمة

المنفصلة عن الأخوة الإنسانية وأنّها تتصدى لانحصار الكلي الإنساني في التحقّق المادي من دون تحقّقه معنوياً، بحيث إن كونه مضمون الدعوى الإسلامية بالجوهر يمكن أن يصبح فعلاً تاريخياً ينقله من قوة الدعوى الرمزية إلى التحقيق الفعلي في الوجود فتكون الرسالة بذلك رسالةً خاتمة بحق. لكن المسلمين لايزالون في وضع يجعلهم حالياً ممثلين لهذا الكلي على شكل الانفعال لا على شكل الفعل. والعلّة عندي هي المناخ الذي وصفنا والذي لا يزال مخيماً على فكرنا النظري والعملي. فالسعي إلى ترميم ما زلزله الغزالي بفضل المربع العجيب الذي وصفنا والذي رمّم الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف وألغى أو كاد مفعول محاولة الغزالي وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وهذا الترميم اكتمل في القرن الثالث عشر حيث تمّت صياغة الخطاب الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي بصورة انتهت إلى الجمود المطلق في مدرسية كلامية وفلسفية وفقهية وصوفية انقسمت بنحو مال إلى صراع تحالف فيه:

المتكلّم والفقيه من جهة أولى ومن بيدهما ظاهر الحكم العلني المسيطر على صورة العمران (أعني السياسة والتربية) فاكتمل الاستبداد الزماني بيد الدولة أعني السلطان الجامع بين قوة الأمراء العسكرية وقوة العلماء الرمزية من جهة ثانية.

وتحالف فيه الفيلسوف والمتصوّف من جهة أولى ومن بيدهما باطن الحكم الخفي المسيطر على مادة العمران (أعني الاقتصاد والثقافة) فاكتمل الاستبداد الروحاني بيد المجتمع أعني السلطان الجامع بين العلوم الخفية (ما بقي من الفلسفة كالسحر والتنجيم وعلم الحروف) والأسرار الروحية (المتصوفة خاصة كالكرامات والشفاعة وزيارة القبور والأولياء) من جهة ثانية.

واجتماع الاستبدادين لا يزال المحدّد الأساس للوضعيّة الفاعلة الفكريّة والروحيّة الفاعلة في تاريخنا الراهن بل إنها قد ازدادت فاعليةً بسبب عودة الباطنية بوجهيها الشيعي والعلماني المتحالفين ضدّ كل فكر نقدي يحرّر النظر والعمل من العصمة والوضعانية، وبذلك فنحن قد حدّدنا الموضوعات الرئيسة التي يتصدّى لها النقد الجذري عند فيلسوفنا، فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذاً، العمل الفكري الذي انطلق من هذه

التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي، ويمكن أن نحدّد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتمّ بنقده كل منهما بالرغم من أنّ هذه المجالات واحدة لأنّ مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع:

١ ـ فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليماً منه أنّ الإصلاح التام يتأسّس على النظري والعقدي، وظنّاً أن إصلاح النظر والعقد يضمن إصلاح العمل والشرع للتحرّر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفية (ابن عربي).

٢ ـ وابن خلدون عالج بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليماً مقابلاً لتسليم ابن تيمية بأنّ الإصلاح التام يتأسّس على العملي والشرعي وظنّاً أن إصلاح العمل والشرع يضمن إصلاح النظر والعقد للتحرّر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفيّة (ابن عربي).

وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان التوازي من دون أن يكون أي منهما هو الأساس، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: **معاني الإنسانية**. لذلك فهدف الموازنة التي جعلناها موضوع هذه المحاولة هو البحث في ما قدّمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثَمّ للوفاء للرسالة الإسلامية، وليست المدرسة النقدية الألمانية إلا محاولة تحقيق الأغراض نفسها التي نصف هنا خاصة وهي قد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعيّة في حين أنّ ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (**الإصلاح**) وبدأت تستعدّ للثورتين النظرية والعمليّة فكان همّ المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وسنأتي في المقالتين المواليتين إلى تفصيل سريع لدور الفيلسوفين بالتناظر حتى ندرك ما بين مدخليهما لعلاج هذه الإشكاليات من تكامل جعل القرن الرابع عشر في تاريخ الفكر العربي الإسلامي قابلاً للوصف بكونه ذروة المدرسة النقدية في الفنون الخمسة التي حللنا إلى حدّ الآن والتي حاولت تخليص الفكر العربي الإسلامي من سجن القلعة التي قتلت النظر والعمل. لكنّها بذلك أسهمت في تجذير النقد الذي ذهب إلى الغاية فصارت المنطق والميتافيزيقا نظرياً والتاريخ والميتاتاريخ عملياً موضع الثورة النقدية التي عرفها القرن الثامن-الرابع عشر. فتكون هذه الحقبة بذلك ذروة المدرسة النقدية التي تجعل الموازنة بين فكرنا والفكر الغربي عامّةً وفكر المثالية الألمانية خاصة أمراً وجيهاً. وحتى نبيّن أن النقد الجذري استئناف لمحاولة الغزالي بالرغم من الفاصلة القاتلة للفكر النقدي، الفاصلة التي أحدثتها المدرسيات الأربعة التي رمّمت ما تقدّم على نقد الغزالي، فإن مدار الإشكال كان إلهيات الفلسفة ببعديها النظري والعملي في مستوى البحث الفكري (**تهافت الفلاسفة**)، وببعديها نفسيهما في مستوى الفعل السياسي (**فضائح الباطنية**):

ومدار البعد الأول يتلخّص في إشكالية صلة المنطق بالميتافيزيقا خاصةً الصلة التي هي الهمّ الأوّل والأخير لنقد ابن تيمية (نقد التحليلات الأواخر والميتافيزيقا).

ومدار البعد الثاني يتلخّص في إشكالية صلة التاريخ بالميتاتاريخ خاصّة الصلة التي هي الهمّ الأوّل والأخير لنقد ابن خلدون (مدائن الفلاسفة الفاضلة والفكر الصوفي).

وسنتبع هنا الترتيب الزماني فنبدأ بابن تيمية ونثنّي بابن خلدون بالرغم من أنّ العرض المنطقي كان يقتضي العكس لأنّ أهميّة فكر ابن تيمية لا تتبيّن إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج القضايا نفسها وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسّس لثورة فلسفيّة عارمة تغيّر الميتافيزيقا كلّها من دون الذهاب بعمله إلى غايته أعني إصلاح العمل والشرع غايةً لإصلاح النظر والعقد. والثاني يطبق الثورة نفسها على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة

الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال من دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أعني إصلاح النظر والعقد.

ولمّا كان ما قام به ابن خلدون ممتنعاً من دون هذا الشرط ومن ثم ممتنعاً بمقتضى الميتافيزيقا التي كانت سائدةً قبل الثورة التيمية فإنّ هذه الثورة مفروضة فيه وإن في شكل ضمير يكاد يكون مسكوتاً عنه. لكن من يمعن النظر في **المقدّمة** يجد أثراً بيناً للنقد الميتافيزيقي ولنقد المنطق كما نبين. ولهده العلّة اعتبرنا عمل ابن خلدون مساعداً على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية وجهتها التي تحرّر فكره ممّا ارتدّ إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته المرة. وبفهم ذلك نفهم علّة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين[٢] وذلك من الغايتين الآتيتين اللتين سعيا إلى تحقيقهما:

الغاية الأولى هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ وما بعده) تأسيساً لثورة وجودية عندهما؛ إذ إنّ الأول نقد فلسفة المنطق والطبيعة أعني ما بعد الطبيعة التي تؤسّس لوحدة الوجود التابعة لمادة العمران والمعمّمة على الشعوب المحكومة والثاني نقد أداة التأريخ والتاريخ أعني ما بعد التاريخ الذي يؤسّس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبرّرة لاستبداد النخب الحاكمة.

الغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين نظريتهما المحرّرة من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما جمعاً هو ذروة وحدة

---

(٢) كيف أرجع الأول كل الإشكالية إلى إشكالية علم المنطق وما بعده (أي ما بعد الطبيعة في وجهها المؤسّس للتحليلات الأواخر وذلك هو جوهر الفلسفة من حيث هي الوصل بين الإيمان والعلم أي بين الصورة التصوّرية العقليّة والمضمون الحسي النقلي لكل معرفة إنسانية)، وكيف أرجع الثاني كل الإشكالية إلى علم التاريخ وما بعده (أي ما بعد التاريخ في وجهه المؤسّس للتأويلات الأواخر وذلك هو جوهر الدين من حيث هو أصل الوصل بين العمل والشرع أي بين القيمة التصوّرية والعمل الفعلي)؟ وكيف أدرك الرجلان أن الإشكالية هي في الحقيقة طبيعة العلاقة بين العلمين وبين ما بعديهما أعني بين علوم الطبيعة وعلوم التاريخ ومناهجهما معرفياً وقيمهما خلقياً وتلك هي طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين أي بين المعرفة أصلاً للأخلاق والأخلاق أصلاً للمعرفة أو طبيعة العلاقة بين النظر والعمل من منطلق الفلسفة والإيمان والشرع من منطلق الدين.

الاستبدادين الباطنية كما تتبيّن من تصوّف وحدة الوجود. وهاته الغاية الثانية عندنا هي الأولى عندهما لكونها هي الغاية القصوى من موقفهما النقدي.

لكن هاتين الغايتين ليستا دافع سعيهما الأصلي حتى وإن كانتا منطلقي فهمنا لفكرهما. ذلك أن دافعهما المحرّك نحو هاتين الغايتين وعلّة النقد الموجّه إلى الفلسفة النظرية عند ابن تيمية والنقد الموجّه إلى الفلسفة العملية عند ابن خلدون هو ما اعتبرناه المناخ المحدّد لتوجّهات الفكر في خياراته المعرفيّة والوجودية والعملية والقيميّة. فالنقد الذي كان يجري في مستوى الجدل المعرفي وجه من وجوه الصراع السياسي والاجتماعي بين خيارات متنافسة في علاقة مزدوجة حدّدت علاقة فكرنا بمرجعيتي خياراته الوجودية أعني فهم الوجود بفهم القرآن وفهم القرآن بفهم الوجود. فهذان المدخلان لكل التأويليات المحدّدة لخيارات المفكّرين الفلسفية والدينية واضحان في حضارتنا وهما في الحقيقة مشروطان في كل حضارة[٣].

فالصراع بين هذه الخيارات لم يكن جارياً بين الفقهاء والمتكلّمين من جهة وبين المتصوّفة والفلاسفة من جهة ثانية في مستوى الفكر فحسب بل كان كذلك جارياً بين ما يمثّلونه من صدام بين خيارات السنة الظاهرية وخيارات الشيعة الباطنية، بحيث إن المعركة كانت معرفية وسياسية في آن. لذلك كان همّ ابن تيمية وابن خلدون ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي:

فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة مما كان سائداً في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد

---

(٣) أسطورة المقابلة بين الحضارات النصية والحضارات غير النصية من أوهام الحداثيين العرب. فكل الحضارات نصية وغير نصية في آن. ولا يمكن أن تكون إلا كذلك بشرط ألا نقصر مفهوم النص على المكتوب منه. فالنصوص تعني ما تعتبره كل حضارة قمة تراثها الرمزي الذي يضفي المعنى على كل أفعالها لكونها ترى من خلاله وجودها وتراه من خلال وجودها باعتبار الأمرين ممثّلين لممارسات لا يمكن أن ينفصل وجهها الرمزي عن وجهها الفعلي؛ إذ الأمر فيهما كما في الرمز الذي لا يمكن فصل وجهي قيامه أحدهما عن الآخر: وجوده المادي المتعين في المادة المنتخبة حاملاً للترميز ووجوده المعنوي المنفتح على ما لا يتناهى من التعينات الدلالية التي هي أفق التأويلات الممكنة لقيامه الفعلي.

نظرية المعرفة والوجود الفلسفيتين اللتين تؤدّيان إلى فلسفة ديني مناقضة لهذه الفلسفة القرآنية،وكل ذلك في إطار ردّ على فلسفة الدين الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة.

وكان همّ الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلةً ممّا كان سائداً في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد نظرية العمل والقيمة الفلسفيتين اللتين تؤدّيان إلى فلسفة تاريخ مناقضة لهذه الفسفة القرآنية، وكل ذلك في إطار ردّ على فلسفة التاريخ الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة.

والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثّل في خاصيتين تفهماننا مآل عمل الرجلين بالرغم من الإهمال الذي حصل لبعد عملهما الثوري، الإهمال شبه التام الذي ألغى كلّ مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما. ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي أصبح هدّاماً لمجرد فصله عن قصده الموجب بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق لإصلاح العقد والسلوك، ظلّ الوجه النقدي المصحوب بفقه سدّ الذرائع هو الغالب على عمله فباتت الفلسفة لذاتها وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط هي أصل الداء الذي تصدّى له. وفي ذلك تكمن علّة المآل السلبي لفكره من بعده: ظنّ موظفوه من نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق وليس من نفاة انحرافهما، ومن ثَمّ بالنزعة المتطرّفة في البحث عن صفاء العقيدة إلى حدّ تحويلها إلى قشور ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في الشعائر وتقليد السنن، أعني المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإنّ ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي بل وجهه البنائي ليس في ذاته، كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوّره قرّاؤه مناسباً لهم أيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث خاصّة والرجل يدين بعدوته إلى الحياة الفكرية للغرب بحيث إنّ النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والحدثان والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي

والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها قيساً لقوانين الأعيان على قوانين التصوّرات في الأذهان. وفي ذلك أيضاً تكمن علّة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية ودور العالم الاقتصادي وأنماط الانتاج ونفي للبعد الرمزي من الفاعلية العملية فأهمل أساس اكتشافاته أساسها النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحدّدات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني أعني رمزي القوة اللذين هما المال تعيّناً لفاعلية الاقتصاد والحامية تعيّناً لفاعلية القوة. والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

وبذلك تتبيّن خطة عرضنا لعلمهما الثوري الذي يؤهّلهما لأن يكونا ليس قابلين للمقارنة مع فلاسفة المثالية الألمانية فحسب، بل سيتبين أنّهما أكثر قرباً لما عليه الفكر الإنساني الحالي منهم. فكلاهما حقّق ثورتين هما موضوع عرضنا في فصلي هذه المقالة:

الأولى في المجال المعرفي للنظر والعقد بالنسبة إلى ابن تيمية وفي المجال العملي والشرع بالنسبة إلى ابن خلدون.

الثانية في تغيير المناخ الروحي الذي يمكن من بيان الحروز التي وضعوها لكي لا يكون نقدهم هدّاماً كما آل إليه أمره بعدهما.

والأمر الوحيد الذي يمكن أن يعاب على ثورتهما أنّهما لم يستخرجا كل ما يمكن استخراجه من الثورة الأولى في فلسفة النظر والعقد والعمل والشرع، ومن الثورة الثانية في مجال حرز الفكر النقدي من التحوّل إلى فكر هدّام يلغي الموضوع المنقود بل إلغاء ما علّل نقده من عيوب علاجها هو المطلوب. لكنّ الأمرين من باب طلب غير المستطاع: فلا أحد يمكن أن يستخرج كل ما يترتّب على فكره ولا أحد يمكن أن يتجنّب ما قد ينجر على استعمال غيره لفكره من نتائج ضارة.

المقالة العاشرة

الثورة التيمية

النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع



تمهيد

ليس نقد المنطق والميتافيزيقا المعتاد من أغراض بحثنا لأنه ينتسب إلى الاعتراضات التقليدية عليهما ولا علاقة له بالثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية. إنه ليس موضوع النقد الجذري الذي نريد الخوض فيه لنبرز أهمية المسألة المفصلية في نقد ابن تيمية لنظرية المعرفة والوجود اللتين رمّمتهما مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر. فالمطلوب هو نقده للأسس الميتافيزيقية التي تنبني عليها دعوى المعرفة البرهانية في التحليلات الأواخر منبع الإشكالية المنطقية في نظرية البرهان والحدّ إشكاليتهما المبنية على ميتافيزيقا وحدة الوجود ضمناً قبل الترميم والتي أدّت إليها بعده، وإذاً، فما يمكن أن ينسب إلى ابن تيمية ويعدّ ثورة نقدية بحقّ قابل للردّ إلى نظريتين لا غير هما: **نظرية العلم البديل، ونظرية الوجود البديل** .

وسنكتفي في تجليتهما بالتعليق على نصين ثوريين كلاهما يمكن يقدّم بديلاً مطلقاً بالقياس إلى ما ساد في فكر مؤسّسي المدرسيات وخاصةً نظرية العلم ونظرية الوجود. وهذا البديل المطلق في نظرية العلم والوجود يؤسّس نظرية عمل وقيمة جديدين والمجموع هو ما نطلق عليه اسم النقد الجذري.



الفصل التاسع عشر

نظرية النظر والعقد وعلمهما البديل

يكفي لبيان نظرية العلم البديل الاقتصار على تحليل بعض النصوص التيمية، وسنقتصر خاصةً على تحليل نصّين لبيان أهميّة ثورته التي أعلن عنها ولم ينجزها، وهذا هو الفرق الأساس بينه وبين ابن خلدون. فهذا لم يعد بالكثير، لكنه أنجز ما وعد فألّف المقدمة التي هي أهمّ ما في مشروعه. وذلك وعد بالكثير لكنّه أنجز القليل وبقي عمله سلبياً لم يتجاوز النقد والإعلان عن الإصلاحات والبدائل من دون إنجاز أي منها لعلل كان الطاغي عليها سلطان الظرف. وهذا الصنيع من عادات ابن تيمية: يقدّم حدوساً ثورية في كل المجالات التي يتطرّق إليها بالفكر ويحدّد بكامل الدقة وجهة فكره لكنّ يتركها مشروعاً من دون إنجاز.

ومع ذلك لم نستح من القول إن ابن تيمية أهمّ فلسفياً من ابن خلدون، لأنّ نقده بلغ إلى مخ الإشكاليات الفلسفية التي بمقتضاها يمكن تجاوز الميتافيزيقا القديمة، وتعويضها بفلسفة وجود تؤسّس للوصل بين العلم والإيمان. لكن ابن خلدون كان أكثر فاعليةً في تحقيق نظريته وكتب مقدّمة في الفلسفة العملية أعني في فلسفة التاريخ وما بعده أو فلسفة العمران. وكان من المنتظر أن يحقّق ابن تيمية نظريته فيكتب مقدّمة في الفلسفة النظرية أعني في فلسفة الطبيعة وما بعدها، أو فلسفة الوجود التي هي عنده عين فلسفة الدين. ونحن نحاول هنا ترجمة مقاصده الواضحة بإنجاز وعوده التي لم تكن غامضةً بحيث يمتنع تحديداً مآلها لمن له

الصبر الكافي لمتابعة استدلالات الرجل الذي حالت دون معاركه والفراغ للتأمل الفلسفي الذاهب إلى الغاية.

ولنبدأ تعليقنا بالوجه الأول من ثورة ابن تيمية (نظرية العلم)، لأن الوجه الثاني منها (نظرية الوجود) قد لا يكون مفهوماً من دونه إلا بمعنى ردّه إلى دوافع صاحبه الدينية. فلنورد النص، ولنكتف بتحليله على مستوى ما جاء فيه حول مناط الإشكال وما جاء فيه حول أهميّة الوعي بدوره في المسألة النظرية والعقديّة. يقول ابن تيمية: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدّرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة. فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدرك) الحسّ الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنّما يدرك أموراً مقدرة ذهنيّة لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يعلم به قضية كليّة عامّة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كليّة فامتنع حينئذٍ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني، وهذا بيّن لمن تأمله. وبتحريره وجودة تصوّره تنفتح علوم عظيمة ومعارف. وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس. فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية»[١].

ليس بيان عقم القياس الأرسطي وأنه لا يمكن أن يتضمن في النتيجة غير ما يتسلّمه في المقدّمات هو مطلوبنا، فهذا النقد معتاد وهو معلوم للجميع ولا يمكن أن نعتبره اكتشافاً في كلام ابن تيمية، إنما الاكتشاف هو في التمييز بين ضربين من العلوم، وتحديد مجاليهما المختلفين بالجوهر تحديداً يكفي بحصوله أن يحول دون كل ميتافيزيقا غفلة من جنس التي سيطرت على الفكر الإنساني طيلة كل التاريخ المتقدّم على هذا التمييز:

---

(١) **كتاب المنطق،** ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

فأما الضرب الأول فيعرفه ابن تيمية في نصه بهذه العبارة: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار».

وأما الضرب الثاني فهو نفي هذا النوع من العلوم على ما عدا المقدرات الذهنية معرفاً هذا الماعدا بسلب ما تقدّم ذكره في التعريف الأول: «......لا في الأمور الخارجية الموجودة».

والمهم في هذا التمييز أمران جليلا القدر هما التسليم بوجود «علوم أولية بديهية عقلية محضة»، ونفي أن تكون علوم الموجودات الخارجية من هذا الجنس ومن ثَمّ فعلومها بالضرورة ليست علوماً أولية ولا بديهيةً ولا عقليّة محضة: وهذه الصفات السلبية الثلاث تعني بلغتنا الحديثة نفي كل إمكانية للكلام عن التأليفي القبلي بالمعنى الكنطي، واستدلال ابن تيمية لنفي فائدة المنطق لا تتعلّق إذاً، بفائدته الآلية بل بوهم اعتباره ضامناً لجعل علوم الموجودات الخارجية من جنس علوم المقدّرات الذهنية أي علوماً برهانية. ومن ثَمّ فالمنفي ليس المنطق الصوري بل مفروضاته الميتافيزيقية بل أكثر من ذلك ما يجعله عين الميتافيزيقا كما فهم ذلك هيغل لاحقاً. فلا يكون المنطق بذلك أداةً تعصم الذهن عن الخطأ بل هو يتحوّل إلى أداة الإيقاع في الخطأ والمغالطة؛ إذ هو يجعل العلم المصوغ به من جنسه مدعياً أن علم المقدرات الذهنية مطابق لعلم الموجودات الخارجية، وذلك هو مضمون التحليلات الأواخر والميتافيزيقا التي تؤسّس لنظرية مقوّمات حقيقة الموجودات التي تعبّر عنها القضايا، وحقيقة ما بينها من علاقات في الأعيان قيساً لها على ما بين عناصر القضايا في الأذهان وما بينها من علاقات في الأعيان، والجامع بين النوعين هو ما بين عناصر القول العلمي من علاقات هي عين العلاقات المنطقية.

يرجع نص ابن تيمية نظرية العلم البديل سلباً إلى الإلهيات الفلسفية التي ينبع منها أصله الميتافيزيقي أعني إلى مسلّمات المنطق الميتافيزيقية في نظرية الحدّ ونظرية البرهان (مقومات البسائط والمبادئ المشروطة في التأليف موضوع التحليل)، وحلّ ابن تيمية هو التمييز بين ما يمكن أن نسمّي جنسه بالرياضيات الكلية أو بالأنطولوجيا الصورية، فهي الوحيدة التي يكون فيها العلم مطلقاً وعلوم الظاهرات الموجودة فعلاً أو ما يمكن

أن نسمّي جنسه بالرياضيات التطبيقية أو الأنطولوجيا المادية التي لا يمكن أن يكون العلم فيها إلا نسبياً لكونه استقرائيَّ الجوهر.

وقد جمع ابن تيمية الإشكالية كلّها في مسألة واحدة هي بيان امتناع الشرط الممكن من هذه النقلة: «فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدركه) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أموراً مقدّرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضيّة كليّة فامتنع حينئذٍ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني»[٢]. لا يمكن لعلم الموجودات الخارجية أن يصبح من جنس علم المقدّرات الذهنيّة ما لم تكن قضاياه من جنس قضاياه، فالقضية الكلّية في الظاهرات العينيّة ممتنعة الوجود من دون حصر الوجود في الإدراك وادّعاء الاستقراء تاماً، أعني استثناء إمكان الاستثناء والخروج عن المعتاد التجريبي في لحظة من لحظات تاريخ العلم.

وذلك هو جوهر الميتافيزيقا التي هي موقف تأويلي لعلاقة الإنسان بالوجود، مفاده أنّ الوجود منحصر في ما يدركه منه الإنسان ولا شيء غير ذلك. ومعنى ذلك أنّ الاستقراء الذي هو المنفّذ الوحيد لإدراك الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون تاماً لأنّ المدركات الممكنة لا تقبل التقدير التام الذي يجعلها مطابقة لكل الموجودات الخارجية من دون حصر هذه في تلك. لكنّه ممكن في المقدرات الذهنية لأنّ وجودها هو عين إدراكها؛ إذ هي عين ما قدّره صاحبها، فتكون الميتافيزيقا قد عاملت الوجود وكأنّه مقدّرات الإنسان الذهنية ومن ثَمّ فهي مشروطة بضمير مَفاده أن الإنسان لا يمكن أن يضع ميتافيزيقا إلا بشرط وضع نفسه موضع خالق العالم، ليكون تعامله مع موجوداته من جنس تعامله مع موضوعاته في المقدّرات الذهنية.

وهكذا فالمنطلق في بيان دور ابن تيمية يمثّله هذا النصّ وما فيه من

---

(٢) المصدر نفسه.

وعي حادّ بطبيعة الإشكالية المعرفية المتعلّقة بالمنطق وما بعده[٣] وما يعنينا من هذا النص هو ما فيه من كشف ثوري مضاعف لسنا نحن الذين نفترضه بقراءة بعدية فيها شيء من إسقاط الحاضر على الماضي، بل إنّ صاحب الكشفين هو الذي يشير إليهما وإلى أهميتهما مع الوعد ببيان وجه اللبس الذي وقع فيه أصحاب المنطق (من الفلاسفة والمتكلمين):

الأول: ما بتحرير وجوده وتصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف.

الثاني: أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين الفطرية، عقلية كانت أو سمعية من جهة (الطريقة التي يقول بها)، أو قياسية منطقية أو كلامية (الطريقة التي يرفضها).

لكن ابن تيمية لم يبين طبيعة هذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وهو لم يفعل لأنه يفترض أن الأمر بيّن بذاته، وطبعاً، فالكشف لا يمكن أن ينسب لأحد بجدارة إذا بقي مضمراً ولم يشرّع صاحبه في الإنجاز. ومعنى ذلك أن ابن خلدون لو وعد بمضمون المقدّمة وعداً عاماً ولم ينجزه لما نسبنا إليه ثورته، ومع ذلك فوعد ابن تيمية الصريح هنا يجعلنا نتياسر فنطلب ما كان يمكن أن يحصل لو واصل فبين تحرير ما تحريره يفتح علوماً عظيمة ومعارف ويكشف لنا أسرار عظام العلوم التي تجلّ عن الوصف: تحرير وجود هذا الأمر وبيان الفرق بين الطريقتين ذلك هو مطلوبنا، لأنّنا نعتقد أنّ نص ابن تيمية بعد استكماله بالنص الثاني يمكن من التحديد الواضح لهذا المطلوب.

فالفصل بين علوم المقدّرات الذهنية التي هي الوحيدة القابلة للبرهان، وعلوم الموجودات العينية التي لا تقبل إلا المعرفة التجريبية، ومن ثَمّ غير البرهانية لافتقارها إلى الكلي القبلي إلا فرضياً يحدّد المقصود بهذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وربط هذا الفصل بالفصل بين الطريقين يضيف من النور على المسألة ما يجعلها يسيرة الحل، فالعلوم عند ابن تيمية نوعان بحسب المقابلة بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان:

---

(٣) الدور الذي يقع فيه ابن تيمية بيّن: فما ينفيه ابن تيمية عن المنطق من قدرة على التمكين من معرفة الموجود في الأعيان واقتصاره على ما في الأذهان يتمّ بقياس منطقي مصوّر فيه مقدّمات ونتائج، ألا يجعل ذلك ما يقوله هو بدوره مقصوراً على ما في الأذهان إذا كنّا نريده علمياً؟

النوع الأول: كلّ علوم المقدّرات الذهنية التي ضرب منها مثالين هما العدد والمقدار وهما ما كان يعدّ موضوع الرياضيات المجرّدة، بحيث إنه استثنى من التمثيل الرياضيات المطبّقة وخاصة (الفلك والموسيقى)، ولما كان يتكلّم عن علوم عظيمة ومعارف فإنّ المثالين اللذين ضربهما لا يستوفيان المقصود، بل هما عينة منه.

النوع الثاني: كل العلوم التي تعلم بالتجربة سواء استعانت بعلوم المقدرات الذهنية فكانت كافيةً فيها أو استعانت بها ولم تكفها فطلبت مناهج أخرى هي ما يحدّده في الجملة الموالية عندما تلكم عن أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين.

وبالرغم من أن ابن تيمية هنا أيضاً لم يحدّد طبيعة هذه الأسرار، فإنّ تحليل الفقرة الموالية يساعد على الجواب بديلاً منه. ذلك أن بيان الإضافة التيمية يمكن أن يتكفّل به توضيح المعاني الواردة في هذا النصّ وخاصة دلالة الوعي بأهميتها الذي أتى صريحاً يعلن عنه صاحبه مرتين ما يعتبره من أسرار عظائم العلوم الأسرار التي تمكّن من إظهار «ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين (طريقتين)». صحيح أن ابن تيمية لم يبيّن هذا الذي يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين، لكن مقابلته بينهما بالصورة التالية تفهمنا طبيعة هذا الأمر: **فأولاهما الطريقة الفطرية العقلية** التي وصفها بكونها سمعية شرعية إيمانية، **والثانية الطريقة القياسية المنطقية** التي وصفها بكونها طريقة كلامية.

وواضح أن الطريقة السمعية الشرعية الإيمانية تقابل الطريقة الكلامية مقابلة الطريقة الفطرية العقلية الطريقة القياسية المنطقية. فيكون لدينا التناسب الآتي: نسبة الطريقة السمعية إلى الطريقة الكلامية هي نسبة الطريقة العقلية الفطرية إلى الطريقة العقلية القياسية. **وأوّل** ملاحظة تتعلّق بمجال الكلام: إنّه مقصور هنا على المعرفة الدينية، والملاحظة **الثانية** تتعلّق بإحالة الطريقتين الموصوفتين هاهنا إلى الطريقتين اللتين كانتا مستعملتين في المسائل الدينية وكانتا في صدام دائم:

طريقة المحدّثين: فطريقة المحدثين تعتمد على السمع (الرواية) في مسائل الشرع (الفقه) وفي مسائل العقد (الإيمان) وهي تعتمد على الفطرة العقلية.

وطريقة المتكلمين: فطريقة المتكلمين تعتمد على القياس المنطقي أي على الصنعة العقلية لا على الفطرة العقلية، ومن ثمّ فلا دخل للسمع فيها أو للإيمان.

ولا تعني هذه المقابلة أن الفطرة العقلية خالية من القياس المنطقي الصناعي بل هي تعني أنها لا تبني معرفتها عليه بمجرده وخاصة على القياس المنطقي المرفوض هنا. وإذاً، فالمقصود بحدّي المقابلة طريقتين متقابلتين في المعرفة الدينية(٤) بينما هي تعني أن القياس المنطقي لا يعتمد على السماع ولا على الإيمان:

ما صار يسمى بعلم الكلام التاريخي: محاولة معرفة السنن والنصوص من حيث هي ظاهرات حادثة في التاريخ الفعلي للحياة الروحية الإنسانية.

ما صار يسمى بعلم الكلام العقلي: محالة بناء العقائد على الاستدلال المنطقي بصورة قبلية تحدّد مضمون الحياة الروحية الإنسانية.

والآن فلنحلل أهمّية هذين الاكتشافين ونبرز ما كان يمكن أن يستمده ابن تيمية منهما استناداً إلى وعيه الدقيق بأهميتهما من وجهين أعلن عنهما صراحة: وجه نظرية العلم ومنهجيته التاريخيّة والعقليّة ووجه نظريّة الوجود ومدخليه العقلي والنقلي، وحتى نستكمل هذا البحث فنصل إلى المطلوب فلنسأل الأسئلة التي كنا ننتظر من ابن تيمية أن يسألها: فماذا كان يمكن أن يستمدّه منها ابن تيمية ولم يفعل؟ ولماذا لم يسأل إن كان العلم الذي يدعو إليه ممكناً من غير علم المقدّرات الذهنية؟ ولماذا لم يسأل عن السر في الحاجة إلى التقديرات الذهنية؟

لن نطيل الكلام عن الدافع العميق إلى النقد التيمي الذي لا يمكن أن

---

(٤) لكن المقابلة ليست مقصورةً على المعرفة الدينية بل هي تعمّ كلّ المعارف لأنّ القصد في الحقيقة هو المقابلة بين علوم المقدرات الذهنية عامة وعلوم المعينات الخارجية عامة، لأنّ السماع هنا يتعلّق بالبعد التاريخي من المعلومات العقدية والشرعية، ومن ثَمّ فما يصحّ هنا على المقابلة بين المعرفة التاريخية بالسنن والنصوص والمعرفة القبلية بما يظنّ حقائق دينية يصحّ كذلك على المقابلة بين المعرفة التجريبية بالموجودات الطبيعية والمعرفة القبليّة بها، استناداً إلى بنائها بناء ميتافيزيقا مظنونة تصوراته مطابقة لما تتصوّره من الموجودات حصراً للوجود في الإدراك.

يجادل فيه أحد لكونه بيّناً بنفسه، إنه إيجاباً طلب فلسفي خالص لشروط إمكان فلسفة دين تكون مطابقة لمنظور القرآن الكريم. وهو سلباً السعي إلى دحض كل ما يعارض شروط الإمكان هذه، وخاصّة الميتافيزيقا التي اكتشف أنّها لا تقوم إلا على وحدة الوجود أعني تقريباً ما بدا لفلاسفة المثالية الألمانية متعيناً في فلسفة سبينوزا بحيث إنّ جُلّ مطالب المثالية الألمانية تقبل الردّ إلى محاولة تخليص الفكر الإنساني منها؛ وهذا وحده كافٍ لبيان شرعية الموازنة بين فلسفته وفلسفات المثاليين الألمان الأربعة. ولن نتكلّم عن المسائل المعتادة في نقد المنطق والميتافيزيقا بل كلامنا يدور على ثورة في نظرية المعرفة والعلم وثورة في نظرية الوجود والإيمان. ومن ثَمّ فما نريد بيانه لا علاقة له بمضمون الردّ على المنطقيين في فهمه التقليدي ولا حتّى بنقد الميتافيزيقا بمعناه عند الغزالي بل هو يتعلّق بالمسألة المفصليّة في نقده أعني بعلاجه إشكاليتين طرحُهما بحدّ ذاته يعدّ ثورةً في تاريخ الفكر الإنساني:

أولاهما هي إشكالية البحث في «تحليلات أواخر» بديلة من تحليلات أرسطو الأواخر، تؤسّس مباشرةً لحرية النظر وبصورة غير مباشرة لحرية العقد، ومعنى ذلك أنّ التحليلات الأوائل لو اعتبرت حساباً لمقدّرات ذهنيّة لما دار حولها نقاش. والمشكل هو في المنطق المتعلّق بشروط مَلء أشكال التحليلات الأوائل وقواعده أعني مضمون التحليلات الأواخر ومن ثَمّ كيفية الوصل بين صورة القياس ومادته هي المشكل الفلسفي الذي يصل المنطق بالميتافيزيقا، والمَلء هنا يتعلّق بالحدود والأقيسة المؤلفة منها، فالأولى تقتضي أن تكون حقائق الأشياء مؤلّفةً من عناصر مناظرة لعناصر عبارة الحدّ، والثانية تقتضي أن تكون قوانين الوصل بين الحدود مناظرة لقوانين الوصل بين الحقائق التي تعبّر عنها الحدود، وفي الحالتين يكون الشرط أن يكون نظام الوجود هو نظام تصوّرنا له وعبارتنا عنه بما يرمز إلى تلك التصوّرات، وهو المقصود بحصر الوجود في الإدراك بلغة ابن خلدون.

والثانية هي إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها اسم «التأويليات الأواخر بديلة تؤسس مباشرة لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الشرع. ومفهوم

«التأويليات الأواخر» هذا مفهوم غريب ولا وجود له في إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها اسم «التأويليات الأواخر» بديلة تؤسّس مباشرةً لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الفلسفة القديم منها والحديث. ونحن نصكه قيساً على مفهوم «التحليلات الأواخر» ونقصد به أمراً في علاقة بما يجانس «التحليلات الأوائل» يمكن أن نطلق عليها اسم «التأويليات الأوائل» ويكون موضوعه نظام وجود صوري (الأنطولوجيا الصورية) مقبولاً عقلاً لعالم مثالي لمقدّرات ذهنيّة لا يصبح موضوع إشكال إلا عندما نحاول ملأه بنظام الوجود المادي (الأنطولوجيا المادية) أو عندما نعتبره متطابقاً معه. فيكون عندنا مستويان من علاقة الفكر بالوجود يمكن أن نعتبر **الأول** غاية المنظور الأرسطي والعلمي، و**الثاني** غاية المنظور الأفلاطوني والديني والأول يفترض الثاني غايةً والثاني يفترض الأول بداية:

منطقية حيث يكون المنطق آلة، له بعد صوري خالص هو موضوع التحليلات الأوائل وبعد يملؤه بمادة موضوع معيّن لعلمه هو موضوع التحليلات الأواخر، والبعد الأول يخصّ علاقة التصوّرات بعضها ببعض في الأذهان والثاني يخصّ علاقة هذه العلاقات بعلاقات الموضوعات المتصوّرة في الأعيان والقابلة للإدراك الحسي المباشر أو غير المباشر بفضل أجهزة الإدراك العلمي.

ووجودية حيث يكون المنطق علم وجود له بعد صوري خالص هو موضوع التأويليات الأوائل أعني نظاماً من المجرّدات التي تفرض عالماً مثالياً من الأفكار وبعد يملؤه بمادة موضوع معين لعلمه هو موضع التأويليات الأواخر أي يعتبر ذلك الوجود المجرّد موجوداً بحقّ في قيام عيني متحيّز في المكان والزمان هو بدوره وجود مثالي لا يقتصر على المدرك منه بالحس ولنسمّه نظام الكيانات التي تصل بينها قوانين العالم المجرّدة.

وهذا المستوى الثاني مشروط في ذلك المستوى أو هو مسلمته الجوهرية؛ إذ من دونه لا يكون المنطق موصلاً إلى معرفة علمية حقيقية، ذلك أنّ هذا النوع الثاني يمثّل منطقاً كلياً غير مقصور على دور المنطق من حيث هو آلة منهجية كما في حالة المنطق العادي بل هو عين

الميتافيزيقا التي تكون من حيث هي أنطولوجيا صوريّة من إبداع العقل أو من المقدّرات الذهنية وتكون من حيث هي علم قواعد ملئها بمضمون هو الأنطولوجيا المادية أعني عين المظنون موجوداً بالفعل في الأعيان. وهنا يكمن جوهر الخطأ الذي تأسّست عليه الفلسفة الهيغلية. فمن دون التأويلات الأواخر التي نتكلّم عنها هنا تصور هيغل أن التحليلات الأواخر تعني أن الميتافيزيقا هي المنطق بمعناه التقليدي أو أن المنطق بمعناه التقليدي هو الميتافيزيقا، والفكر الحديث لم يدرك معنى التأويلات الأوائل والتأويلات الأواخر بمصطلحنا هذا إلا بفضل الفنومينولوجيا الهوسرلية لأن بنى التضايف بين «الاستمهاء» و«المستمهى» Die noetisch-noematischen Strukturen وبنى الوجود الفعلي هو الذي يناظر التضايف بين «التأويلات الأوائل» و «التأوليات الأواخر» وهو تضايف يناظر التضايف بين ما أطلق عليه ابن تيمية اسم علوم «المقدرات الذهنية» وعلوم الموجودات الخارجية؛ إذ تظنّ الأولى عين الثانية فتسقط على حقائق الأشياء وتعتقد موضوعة في الخارج وموجودة بالفعل:

فالوجود الأول موضوع التأويلات الأوائل هو ما يسميه ابن سينا بالوجود في العناية الإلهية (بلغة الفنومينولوجيا هو من جنس النويما التي اصطلحنا على تسميتها بالعربية مستمهيات) ويسميه بعض المتكلمين وجود المعدوم، ويسميه ابن عربي الثوابت في العدم لضمير إسقاطه على الوجود الموضوعي الخارجي عندهم جميعاً.

والوجود الثاني موضوع التأويليات الأواخر هو ما يسميه ابن سينا بالوجود الطبيعي، أعني ما يجعله ضخ الوجود الفعلي فيه يصبح موجوداً في الأعيان بفضل فعل الخلق أو ضخ الوجود في الماهيات بنقلها من وجه الإمكان العدمي إلى وجهه الوجودي. وإذا تطابق الوجودان كان ذلك وحدة الوجود التي يحاربها ابن تيمية. الإلهيات الأواخر والتحليلات الأواخر يمثّلان علماً لقواعد ملء الأشكال الخالية للمبدعات الذهنية في المعرفة وفي الوجود، وهما موضوع النقد التيمي.

وتلك هي ثورة ابن سينا التي يرفضها ابن رشد لأنّه لم يفهم أعماقها الفلسفيّة وصلتها بالفصل الحقيقي في الأعيان بين الماهية والوجود وليس الفصل التصوّري في الأذهان بالمعنى الأرسطي فحسب. وقد يبدو للوهلة

الأولى أن ابن تيمية يوافق ابن رشد على هذا الرفض وأنّه هو بدوره لم يدرك هذه العلاقة بين الأصل الذي يريد أن يبني عليه كلّ نقده إذا كان لا ينفي فاعلية علوم المقدّرات الذهنية في علوم الموجودات العينية. وهو ما لا يبدو فاعله لأنه ضرب مثالين هما علم العدد وعلم المقدار وكلاهما مشروط في جل العلوم. إذاً، فالفصل بين المقدّرات الذهنية التي هي كليات والموجودات الخارجية التي هي عينيات التمييز الضروري لفهم ثورته، والتمييز السنيوي بين الماهية والوجود تمييزاً حقيقياً تمييزان مترابطان وثيق الترابط. والواصل بينهما فاعلية علوم المقدّرات الذهنية في علوم الموجودات الخارجية لأنّه لا يمكن تصوّر علم الفلك مثلاً من دون علم العدد والهندسة.

لكن ابن تيمية لم يسأل عن شرط هذا التمييز الذي يتسلّمه عند الكلام في علاج قضية المنطق وأسسه الوجودية، ويرفضه من ناحية ثانية؛ إذ يرد على فصل ابن سينا بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً من دون أن يبيّن شرط التخلّص من التناقض في القول بهذا الحلّ ونفي ما يبدو شرطاً له. فلا يمكن للفصل بين المقدّرات الذهنية والموجودات العينية أن يفهم من دون الفصل بين الماهية والوجود إذا كنّا لا ننكر دور علوم المقدّرات الذهنية الكلية في علوم الموجودات الخارجية العينية. فمن دون الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود لا يكون للمقدّارت الذهنية أدنى دور في المعرفة، لأنّ الماهيّات المفصولة عن الوجود تصبح مجرد خيالات ذهنية وفاقدة لأدنى قدر من الكثافة الوجودية التي تمكّن لها من التأثير في مجريات الوجود. فيكون الفصل بين الماهية والوجود ليس مجرد عملية في الذهن بل هو حقيقة في العين. أفيكون ابن تيمية مستعملاً ثورة ابن سينا من حيث لا يعلم؟ أم هو يعتبر المقدّرات الذهنية مختلقات خيالية عديمة الكثافة الوجودية؟ كيف يفسّر صلوحيتها في المعرفة العلمية بل وامتناع المعرفة العلمية من دون أهم جزء منها، أعني الرياضيات التي ضرب منها مثالَيْ العدد والمقدار؟

تلك هي الأسئلة التي لم يطرحها ابن تيمية بالرغم من أنها كلّها متضمّنة في إشارته إلى علوم عظيمة، يمكن أن تنتج عن الفصل بين ضربَيْ المعرفة معرفة المقدّرات في الأذهان ومعرفة الموجودات في الأعيان،

كيف الوصل بين القدر الذهني والموجود العيني وصلاً يعلّل ما يؤدّيه علم ذاك في علم هذا؟ إنّها الأسئلة التي لو طرحها ابن تيمية لكان جوابه متردداً حتماً بين المخرجين الآتيين اللذين هما المخرجان الوحيدان الممكنان عقلاً، أو ساعياً لوضع حلٍّ ثالث طريف ربما هو سرّ عجزه عن الجواب عن الأسئلة التي نفترض أنّها كانت تدور في خلده وإلا لما تكلّم عن أسرار خفية وعلوم عظيمة تنتج عن هذا الفصل. وحتى نفهم الحلّيْن الحتميين والحلّ الثالث الممكن فلنترجم الإشكالية بعبارة فلسفية حديثة مستوحاة من المثالية الألمانية:

فالحل الأول كنطي وهو يقدّم المخرج الآتي: إنه حلّ يؤسّس ضرورة المعرفة التجريبية ميتنافيزيقاً على اكتشافه لأمر يصعب أن يوصف بكونه علماً مقصوراً على مجرّد مقدّر ذهني لكونه يتضمّن معرفةً بالموجود في الأعيان، إنّه ما يسميه بـ«التأليفي القبلي» الذي يجعل المعرفة العقلية الخالصة للموجودات الخارجية ممكنةً من دون تجربة (وهو ما لا يمكن أن يقبل به ابن تيمية). لكنّ هذا الحلّ سرعان ما يرتدّ إلى شبه نفي لفائدته؛ إذ هو يحصر هذه المعرفة في ما هو مطلق الذاتية حتى وإن عمّ الذوات الإنسانية جميعاً، أعني حصرها في ما يظهر من الوجود للإنسان، وهذا الحلّ على أهمّيته يضع السؤال المحرج الآتي: ما الفائدة من تأسيس للمعرفة العلمية على ضرورة عقلية تنسب إليها بشرط أن تكون مقصورة على ظاهر الأشياء من دون حقائقها؟

والحلّ الثاني هيومي وهو حلّ كان موجوداً منذ نقد الغزالي وعزّزه نقد هيوم، وهذا الحل يقدّم المخرج الآتي: فهو يعتبر أساس المعرفة العلمية في ما يتجاوز الإدراك الحسي عادة الإنسان عن الوجود من دون المقابلة بين ظاهر وباطن في الوجود. فيصبح الخيار بين حلّ يزعم الضرورة للعلم العقلي القبلي أي غير التجريبي، لكنه يعتبره مقصوراً على ما لا يتجاوز ظاهر الأشياء وحل ينفي عن هذا العلم الضرورة ويقصره على عادة الإنسان عن الوجود من دون أن يصف العلم الحاصل بكونه مقصوراً على ظاهر الوجود المقابل لحقائقها، المقابلة هي إذاً، في تسمية المعلوم في الحالتين: هل هو عادة الإنسان عن الأشياء أم ظاهر الأشياء، وطبعاً فهذا الحل الثاني أفضل فلسفياً لأنّه لا يزعم لعلمه بالعلم ما يناقض دعواه

في العلم: فعلمنا بهذه الحقيقة حول خصائص علمنا؛ إذ وصفنا هذا الأخير بالضروري ثمّ حصرناه في ظاهر الأشياء بالمتناقض.

فعلم العلم قد يكون، هو بدوره، ظاهر من العلم لا يمكن لصاحبه أن يزعم الفصل في قضية التمييز بين ظاهر وباطن في الوجود. نحن لا نعلم الفارق بين الوجهين من الوجود ظاهره وباطنه كل ما نعلمه هو الوجود من حيث نسبته إلى الإنسان من دون موازنة قيمية تجعل علمنا ظاهراً وتقابله بشيء آخر تسميه باطناً فنؤسّس لمواقف باطنية من حيث لا نعلم: وصف العلم بالضروري والعادي من حيث نسبة معلومه إلى الإنسان تختلف بحسب حصيلة العلم إن كانت تحصيل حاصل لما في الأذهان أو تأليفياً لما في الأعيان لا يمكن التأليف فيها إلا بتجربتها ومن ثَمّ فالمعرفة لا تكون إلا بعديّة وغير ضرورية بل إحصائية بحسب نسبة مقدار حاصل الاستقراء إلى مقدار ممكنه.

وبالرغم من فضل هذا الحل الثاني على ذاك الحل الأول لأنه لا يحطّ من قدر العلم بجعل معلوماته ظاهراً من الوجود بل هو يعتبرها من دون حكم معياري ما يناسب الإنسان من علم أعني الاجتهاد في معرفة الشاهد من الوجود مع الاعتراف بالبعد الغيبي في كل موجود شاهد فضلاً عما ليس بشاهد من الوجود، فإنّ ابن تيمية لا يبدو لي قائلاً به فضلاً عن الحلّ الأول. ذلك أنّ هذا الحلّ نفسه يمكن أن يصبح مثل الحلّ الأول متناقضاً بمجرد أن يفترض العادة الإنسانية في تأسيس المعرفة العلمية بقوانين المعلوم المتجاوزة للتجربة عادة كلية تردّ إلى قانون طبيعي من جنس القانون الذي سبق إليه الغزالي في **المستصفى** أعني قانون التوارد وأيّده فيه هيوم في المحاولات.

وهذا **الحلّ الثالث الذي ننسبه إلى ابن تيمية** الحلّ المتوسط بين حل كنط وحل هيوم هو ما يمكن أن يستمد من مفهوم التقدير الذهني: فالتقدير الذهني ليس الضرورة العقلية التي تعود إلى التأليفي القبلي ولا هو العادة التي تعود إلى التوارد بل هو الفعل المبدع للسيناريوهات أو حرية الفكر في تخيّل النماذج العقلية التي يمكن لبعضها أن يطابق ببعضه بعض ما في مجريات الوجود من وقائع. ومن ثَمّ فهي الوعي بأن الوجود يمكن أن يكون علمه نسبياً إلى أجناس علومه المتعدّدة بمقتضى طبيعة فعل

الإبداع الرمزي أو القدرة على التسمية التي ترمز في القرآن الكريم إلى أهلية الإنسان للاستخلاف. وذلك هو معين المقدّرات الذهنية المدركة، عند أحد الموجودين (الإنسان)، أداة لهذه القدرة على التسمية التي يمكن أن تصبح أداة الوقوع في الخطأ إلا إذا لم تعرض على ضربَيْ الآيات: **أيات الآفاق وآيات الأنفس.**

ولا يكون العلم بالشيء على ما هو عليه إلا عند خالقه ذي العلم المحيط، فنتخلّص من وهم حصر الوجود في الإدراك الإنساني: والإعلام بذلك هو جوهر الرسالات عامّة والرسالة الخاتمة خاصة ومن ثَمّ فأصل الأصول هو فلسفة الدين التي تعين حدود العلم ومجالاته. وادعاء علم الموجودات على ما هي عليه علماً مطلقاً موجوداً لأحد أو نفيه نفياً مطلقاً عنه لا يصحّان لغير الله: وذلك هو مضمون الرسالة تحديداً لمنزلة الإنسان ودوره في الكون، وفيه يكون الحال كالحال في علمنا بالمقدّرات الذهنية، فنحن مقدّروها وموجدوها الوجود الذهني بتقديرنا لها. ومع ذلك فنحن محتاجون لعلم نتائج ما قدّرنا فيها بالتدريج إلى سلسلة الاستنتاج المنطقي لأنّ جلّها يخفى عنا بسبب محدوديّة اللمح الذهني المحتاج إلى الإمعان والمتابعة المتّصلة، ولا يمكننا أن ندرك كل ما يتضمّنه التقدير الذهني بلمح الحدس إلا في نطاق ضيّق فنحتاج إلى وصل هذه اللمحات إلى هندام ينقل ما في اللمحة السالفة إلى ما في اللمحة الخالفة، وصلاً يحافظ على مضمون السابق المعرفي ويثريه بمضمون اللاحق: وهذا نوع ثانٍ من التجربة العلمية وهو أخصب التجارب لكونه على موجودات من صنعنا هي المقدرات الذهنية.

وخطأ الفكر الذي يحصر الوجود في الإدراك ـ حصراً يفترض شفافية الشاهد فضلاً عن افتراض نفي الغيب أعني ممكن الوجود غير قابل الإدراك ـ يتمثّل في إسقاط هذه التجربة العلمية بكليّات التقدير الذهني على التجربة العلمية عموميات الإدراك الفعلي للموجودات العينية التي لا تتجلّى خصائصها بمجرد الاستنتاج المنطقي من المقدرات الذهنية: وتلك هي الميتافيزيقا، لكنّ الموجودات العينية في الخارج ليست مطلقة الكثيف بل فيها بعض شفيف؛ إذ هي تفصح عن بعض خصائصها بفضل ما نستخلصه منها خلال تعاملنا معها عامة، وهو إفصاح يتحوّل إلى معين للمعرفة العلميّة بمجرد أن يتحوّل العلاج، منهجياً، إلى التقني لمساءلة

الموجودات مساءلة علمية، تبحث عن الخصائص في المخابر والتجارب الفعلية لمجريات أحداث الوجود.

وحينئذٍ تكون علوم هذه المقدّرات الذهنية التي نبدعها بما لنا من قدرة على التسمية والبيان سبيلنا الوحيد للعبارة عمّا نسعى إلى صيده فرضياً (قبل التجريب)، أو ما نقتنصه فعلياً (بعد التجريب) من خصائص الموجودات العينية. وذلك على النحو الآتي، فهذه المقدّرات الذهنية نفترضها منهجاً وخطّة استراتيجية لقنص خصائص الموجودات التي نريد علمها تسليماً افتراضياً بأن بنيتها مماثلة لبنية شبكاتنا التي بنيناها من مقدراتنا الذهنية فنسقط عليها كل ما نستنتجه من شبكتنا ونطرده عليها ويكون الحاصل صحيحاً عندنا ما لم تكذبه التجربة. وعندما تكذبه التجربة نعدّل شبكات تقديراتنا الذهنية لتوافق من نفترضه من شبكات علاقات وخصائص للموجودات العينية. وهو ما ينتج جنساً وسيطاً بين المقدّرات الذهنية بإطلاق والمقدرات الذهنية بإضافة إلى موضوع علم معيّن يكون علمه رياضيات تطبيقية إن صحّ التعبير.

وفي فهم هاتين الوظيفتين يكمن الوجه الثوري من محاولة ابن تيمية، محاولته التي له فيها قصب السبق حتى وإن لم يفصح عما يعنيه بالعلوم العظيمة التي يقصدها، والتي نكتشفها بفضل هذا التمييز بين علوم المقدّرات الذهنية وعلوم الموجودات الخارجية الذي أعلن عنه واعتبره منطلقاً لإعادة النظر في أسس المنطق الميتافيزيقية. وبهذا المعنى اعتبرنا عمله شرطاً في عمل ابن خلدون، عمله الذي لا يمكن، ذلك أنّ شيخ الإسلام كما أشرنا قد اكتشف أنّ فساد العقد والشرع اللذين حصلا في الفكر العربي الإسلامي بسبب الإلهيات الفلسفية والكلامية التي آلت إلى وحدة الوجود وتوظيفاتها الصوفية ومن ثَمّ فهو يعلّل هذا الفساد بفساد نظرية النظر ونظرية العمل في الفلسفة والكلام والتصوّف. ثمّ هو عكس، فاستنتج أنّ إصلاح العقد والشرع يقتضي إصلاح نظرية النظر ونظرية العمل، إصلاحاً يجعلهما مستنِدَين إلى إلهيات أو فلسفة دين، تقول بحريّة وحدة الشهود بديلاً من جبرية وحدة الوجود التي يعلّل بها فساد الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي المتفلسفين في المدرسيات الأربع التي وصفنا: وهذه الحرية ممتنعة إذا أطلقنا الضرورة المنطقية التي نجدها في

علوم المقدّرات الذهنية فأسقطناها على الموجودات العينية فظنّنا علومها علوماً بضرورة وجودية من جنس الضرورة المنطقية في المقدّرات ثم اعتبرناها أصلاً نبني عليه نظرية في وحدة الوجود التي تتلو ضرورة عن الإلهيات الفلسفية والكلامية والصوفية.

الفصل العشرون

نظرية الوجود الديني وعلمه البديل

الوجود عامّة والوجود الإنساني خاصة ديني بالجوهر في فكر ابن تيمية، ويكفي لفهم نظريّة الوجود البديل هذه وبيان دلالتها الاقتصار على تحليل النص الآتي[1] الذي لا يعنينا منه في المسألة الثانية بالدرجة الأولى إلا قسمه الأخير، لكنّ قسمه الأول المتعلّق بما سكت عنه ابن تيمية حول علاقة المقدّرات الذهنيّة التي هي الوحيدة القابلة للعلم البرهاني الحقيقي، علاقتها بمجال تطبيقها أعني موضوعات كل العلوم الأخرى جدير بأن نورده هنا وصلاً بين المسألتين قبل العودة إلى القسم الثاني من النص المتعلّق بهذه المسألة: فهو يقول: «وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهيّة الكليّة كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة والمطلق لا يوجد إلا معيناً لكن لا يكون معيناً في العلم والقصد. فالآمر لم يقصد واحداً بعينه مع علمه بأنّه لا يوجد إلا معيناً وأنّ المطلق الكلّي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيناً مشخصاً متميزاً في الأعيان وإنمّا سمي كلياً لكونه في الذهن كلياً وأمّا في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً»[2].

---

(١) انظر: ابن تيمية، **درء التعارض**، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

وبالرغم من أن هذا النصّ يبدو متعلّقاً بالأحكام الفقهية وكيفيات انطباقها على الأعيان، إلا أنّه من المنظور الفلسفي يمثّل استكمالاً مهمّاً في نظرية المعرفة التيمية. ولذلك فنحن نعتبره تابعاً للمسألة الأولى من حيث هو يحدّد كيفية ضبط العلاقة بين المقدّرات الذهنية المتعلّقة بالكليات الموجودة في الأذهان، ومجال تطبيقها الذي هو بالضرورة متعلّق بالجزئيّات الموجودة في الأعيان، ومن ثَمّ فضميره أنّ نموذج جميع العلوم نموذج فقهي، أعني نسقاً من الأحكام النسقية التي تنطبق على الأعيان، فتكون من حيث نسقيتها التصورية تامة الضرورة المنطقية، لكنها تصبح نسبية بمجرد انطباقها على مجال معيّن من مجالات الانطباق:

١ ـ فطبيعة قضايا كل علم تشريع افتراضي أو قبلي قبلية إبداعيّة تشريعيّة أو إنشائيّة.

٢ ـ وطبيعة علاقة قضاياه بموضوعاته علاقة ذات اتجاهين من المبدعات الذهنية إلى موضوعاتها المحتملة ومن الموضوعات المحتملة إلى المقدّرات الذهنية.

٣ ـ أما ما يجري بين المقدّرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بمجال انطباقها فهو منطقي صرف أو تحليلي صرف، للقول بما منظومة مفهومات تتألّف بعدد معين من القواعد والقوانين.

٤ ـ وأما ما يجري بين موضوعات المقدّرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بالمقدرات القابلة للانطباق عليها فهو تجريبي صرف، ومن ثَمّ فهو محكوم بإدراك عناصر المجال وعلاقاتها الفعلية.

٥ ـ وكلاهما ممتنع من دون الثاني ومن ثَمّ فالعلم هو هذا الفعل التشريعي الباحث دائماً عن وصف الوقائع ومناط الحكم.

والفرق الوحيد بين العلم عامة وعلم الفقه خاصة هو أنّ الموضوعات في الفقه تسمّى نوازل وهي في العلوم الأخرى تسمى وقائع. وإذاً، فكلّ علم تشريع مبدع لشبكة قوانين تكون حتماً من جنس المقدّرات الذهنية، وكلّ علم هو في آن تطبيق لهذا التشريع بمسارين متقابلين من التقدير إلى النوازل وصفاً للنوازل ومن النوازل إلى التقدير بحثاً عن الحكم المناسب من بين القوانين المقدّرة مسبقاً، ووصف النوازل مناظر للتجربة التي

تصف الوقائع من خلال ما تكتشفه من خصائص مباشرة، ولكن غالباً بصورة غير مباشرة بفضل أدوات المخبر التي توفّر شروط الإدراك العلمي لخصائص الظاهرات.

ولنعد الآن إلى مسألتنا الثانية فنركز على القسم الثاني من النص: «وبسبب الغلط فيه (طبيعة وجود الكلي=المقدرات الذهنية) ضلّ طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى وجعلوه وجوداً مطلقاً: إما بشرط الإطلاق (أفلاطون وشيعته)، وإما بغير شرط الإطلاق (أرسطو وشيعته)، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج، والمتفلسفة:

١-منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية.

٢-ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح فإنّا نعلم بالحسّ وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه (إلا) شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً»[٣].

إنّ هاتين النظرتين إلى طبيعة وجود الكلي الذي هو أصل كلّ المقدّرات الذهنية تؤدّيان إلى الإلهيات الفلسفية التي تؤوّل في الحقيقة إلى القول بوحدة الوجود ومن ثَمّ فصلتهما بفلسفة الدين هي جوهر الإشكال الذي يعني ابن تيمية في جدله مع الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة؛ إذ يقول: «وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلّها كما قاله ابن سينا وأمثاله»[٤].

ويأتي ردّ ابن تيمية على النحو الآتي رفضاً للحلّين اللذين يقول **بأولهما** الملاحدة **وبالثاني** ابن سينا (وهو المشترك مع الباطنية): «مع

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

العلم بصريح العقل: أنّ المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود»(٥).

وبذلك يفسر ابن تيمية موقف المسلمين من المنطق مبيناً أن الأمر ليس رفضاً غفلاً ناتجاً عن عدم القبول بما هو أجنبي بل هو رفض فلسفي عميق أساسه رفض ما يترتّب على القول بالمنطق من تسليم بمفروضاته الميتافيزيقية التي يكشفها ابن تيمية في هذا النص: «وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجرّ إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنّه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حقّ ولا انتقاءه، وإنّما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير ممّا ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»(٦).

وهكذا يتحقّق الوصل بين الموقفين من نظرية المعرفة ونظرية الوجود اللتين يعتمد عليهما المنطق الذي كان سائداً، أعني ما يعتبره ابن تيمية مستنداً إلى فلسفة دين أو مؤدِّياً إلى فلسفة دين متنافية مع المنظور القرآني الذي يدافع عنه، ويحاول أن يستمدّ منه نظرية في المعرفة وفي الوجود بديلة تحرّر من القول بوحدة الوجود الضمنية في الفلسفة التي يردّ عليها والتي عمّت فصارت مشتركة بين الفلسفة والكلام والتصوّف: «ومن علم هذا علم كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل: الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام، وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادّعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمّونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أنّ هذه الصفات التي يسمّونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود»(٧).

وهنا نجد عناصر الإشكال بوجهيها الوارد في التحليلات الأواخر وفي

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

ما سيمناه بالتأويلات الأواخر جمعاً بين الأمرين في هذا النص، لأنّ مستوى التركيب في القول العلمي واعتباره مطابقاً للموجودات يتعلّق بالتحليلات الأواخر، ومستوى التركيب في موضوعات القول العلمي واعتباره مطابقاً للحقيقة في ذاتها يتعلّق بالتأويلات الأواخر أعني بالميتافيزيقا التي هي في الحقيقة فلسفة دين تدّعي العلم بالحقيقة المطلقة.

وبذلك نصل إلى الفقرة الأساسية التي تؤكّد كل ما حاولنا استنتاجه حول الحل البديل في هذين المستويين، المتعلقين بالتحليلات الأواخر والتأويلات الأواخر، أي بنظرية العلم ونظرية الوجود، النظريتين اللتين تجمع بينهما فلسفة دين تحدّد طبيعة الإلهي وعلاقة العقل الإنساني به علماً وعقداً. والحلّ هو تحديد جديد لطبيعة المعاني الكليّة باعتبارها هي بدورها رموزاً مبدعةً من جنس الألفاظ والخط: «ولكنّ المعاني الكلية العامّة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامّة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى، فكلٌ من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمّها، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعمّ هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصوّر ما يقول: وإنّما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنيّة بالأمور الخارجية أو من قلّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»[8].

هذا النصّ يبيّن أنّ ابن تيمية يرجع نظرية الوجود البديل إيجاباً إلى الإلهيات الفلسفيّة، أعني الأصل الميتافيزيقي للوجود أي مسلّمات الوجود الميتافيزيقية في الماهية والوجود (تأليف البسائط والمركبات المشروطة في الوجود)، والتي ينبني عليها كتاب الميتافيزيقا كلّه فضلاً عنه التحليلات الأواخر، أعني شروط قابلية مطابقة العلم للمعلوم، أو ما صار يسمّى في الفلسفة الحديثة بالمنطق المتعالي، وهذا هو الوجه الذي يردّ إليه ابن تيمية اعتبار الإنسان مقياس كل شيء، ومن ثَمّ أصلاً للزندقة في النظريات وللقرمطة في العمليات لكونه يفترض الوجود محصوراً في الإدراك.

أما بخصوص الثورة في علاج مسألة المناخ الروحي أو علّة الصراع

(٨) المصدر نفسه.

مع الوجه العملي ممّا ترتب على تسفيه العقل بهذا الموقف التأويلي في الفلسفة، والكلام والتصوّف المؤلّه للإنسان من خلال ميتافيزيقا حصر الوجود في الإدراك (وهذا مصطلح خلدوني)، فهو موضوع المعركة مع الفلسفة والتصوّف والتشيّع خاصة. إنّه ما ترتّب من تخريف للنقل مصاحب لتسفيه أعني العلوم السرية الزائفة (السحر والتنجيم وعلم الحروف)، والكرامات، وزيارة القبور، والوساطات، والشفاعات بالأفلاك، والأولياء. فما المقصود بـ«هذا الكفر المتناقض وأمثاله، هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أنّ المنطق يجرّ إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظنّ أنّه في نفسه لا يستلزم صحّة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتقاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير ممّا ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليّات والقرمطة في السمعيات».

إنّ علاج هذه القضايا المعرفيّة والوجودية، القضايا التي تجمع بينها فلسفة دين يريد ابن تيمية دحضها لتحرير العقل والروح الإنسانيين من وحدة الوجود، وتعويضها بفلسفة دين قرآنية تقول بوحدة الشهود هو ما نعتبره ثورة تيمية من ثمراتها الأساسية الحقيقتين الآتيتين:

١ ـ فتقدير العقل النظري مشروط عنده بحرية الإبداع المثالي، (إبداع الأفكار أو الاجتهاد) للعلوم العقلية الضرورية، أصلاً لكلّ العلوم التجريبية ذات الموضوع الوجودي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

٢ ـ وتقدير العقل العملي مشروط عنده بحرية الإبداع الأمثولي (إبداع القيم أو الجهاد) للأعمال العقليّة الضرورية أصلاً لكل الأعمال التاريخية ذات الموضوع التاريخي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

ومن ثَمّ فحرب ابن تيمية على وحدة الوجود النافية لهذين الشرطين، من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، حرب على علل أدواء الأمة وأسباب انحطاطها الذي تعيّن في تسفيه العقل وتخريف النقل ممثّلين بموقف غلاة الشيعة صراحة (الباطنية) وبالموقف الشيعي عامة ضمناً. لكن هذه الحرب تبدو قد بلغت حدّاً عند من ورثه ممّن لم يدرك هذه الأبعاد بعيدة الغور لم يقف عند علاج الداء بل هو آل إلى قتل الإبداعين المثالي والأمثولي.

ففكر ابن تيمية من دون الحرز التيمي يصبح حرباً على الخيال المبدع لعلوم العقل النظري منها والعملي والثراء الروحي المبدع لأعمال النقل العقدي منها والشرعي. والسؤال عن هذا الحرز ما هو؟ إنه طبيعة علم التفسير الذي اقتضى وضع نظرية في الرمز لم يُسبَق لها ابن تيمية في تاريخ العقل البشري لأنّها غيرت مفهوم اللسان، ودحضت النظريتين المتقدّمتين عليه أعني نظرية الوضع والتوقيف: إنها نظرية الاستعمال. ذلك أنه، إذا كانت العلوم المطلقة الوحيدة هي علوم المقدّرات الذهنية وكانت هذه العلوم علوم الممكن العقلي، وليست علوم الواقع الفعلي فينبغي أن يتلو عن ذلك نتيجتان لم يُسبَق لهما في العقل الإنساني إبداع ابن تيمية:

الأولى: أن يكون علم الواقع الفعلي في العلم الإنساني مشروطاً بعلم الواقع الافتراضي، وهذا هو معنى حرية إبداع المقدّرات الذهنية النظرية، أعني مثل العقل النظري وإبداع المقدّرات الذهنية العملية، أعني أمثال العقل العملي.

الثانية: أن يكون القول الشرطي متقدِّماً على القول الخبري في كلّ معرفة علميّة ومن ثَمّ فالجملة الشرطية سابقة عن الجملة الخبرية في كل معارفنا، فتكون الخبرية نفسها معبّرة فيها عن خبر مشروط بمفروضات مسكوت عنها، هي مبدأ ما أطلقنا عليه اسم التأويلات الأواخر.

وينتج عن هاتين النتيجتين ما هو أهم منهما وشارط لهما؛ فالجملة الإنشائية المبدعة للمشروط والشرط في المقدّرات الذهنية متقدّمة عليهما ويكون الخبر مشروطاً بالاعتقاد في الإنشاء العقلي المطلق للموجودات نفسها عند الكلام عن علم الله، والاعتقاد في الإنشاء الإضافي للمقدّرات عند الكلام عن علم الإنسان: وبذلك فتحليلات ثواني عند الإنسان تفترض تأويلات ثواني عند الله: وبالتالي لا علم من دون إيمان، ولا فلسفة من دون دين، لأنّ الإيمان بداية العلم وغايته والدين بداية الفلسفة وغايتها. وليس من شك في أنّ هذه المسائل لم يعالجها ابن خلدون بهذا الوضوح بل هو لم يسأل هذه الأسئلة حتى مجرد السؤال التي لم يطرحها ابن تيمية وكان من المفروض أن يفعل لولا سلطان الظرف عليه، سلطاناً حال دونه واستنباط نتائج فكره الثورية.

وكل ذلك يتبيّن بوضوح بمجرد أن نقلب السؤال فنبحث عمّا جعل شرط

ابن تيمية لجعل المنطق علمياً (=جعل علم عمل العقل تاريخياً). والجواب هو عين الجواب الذي جعل ابن خلدون يجعل التاريخ علمياً. فابن تيمية قد جعل العلم تاريخياً بما في ذلك تأسيسه الفلسفي بمجرّد أن نفى أن يكون علم الموجودات علماً بالكلّيات التي هي عنده مبدعات ذهنية مقصوراً عليها. فهذه الكليات ليست عنده معقولات ثوان تحاكي، جردّت من الوجود الخارجي بل هي مبدعات سمّاها تقديرات ذهنية ولا علاقة لها بالمجرّدات من المعقولات الأول. وعلم الموجودات في الأعيان تاريخي بمعنى أنّه تطبيق متدّرج لهذه المبدعات أو التقديرات الذهنية التي تتطوّر هي بدورها بتطوّر إبداع المثل في النظر والأمثال في العمل أي بتطوّر التجربة التي تنظم معطيات الحس الخارجي ومعطيات الحس الداخلي لتحقّق الملاءمة بين هذه المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية: تاريخية عمل العقل هي هذه الملاءمة الدائمة بين المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية عن الأشياء التي لا نعلم منها إلا ما نجرّبه، ولعلّ أهمّ ثمرات هذه النظرة تحقيق المصالحة بين العلم والإيمان، أي الصلح بين المعرفة الدينية (التجربة الوجدانية والتاريخ) والمعرفة الفلسفية (التجربة الحسية والمنطق).

وهكذا يتبين أنّ النقلة من النظر إلى العمل تقتضي وسيطاً بينهما، العقد والشرع ونجد بين هذه جميعاً حالة الحريّة المطلقة المبدعة للمقدّرات الذهنية في مجالي المثل لتأسيس النظر والعلم والأمثال لتأسيس العمل والإيمان: وذلك هو عينه أسلوب القرآن الكريم وضعاً للمثل النظرية وللأمثال العملية. ولا يكتمل البحث في نظريتي المعرفة والوجود التيميتين إلا بتعميق البحث في دور الخيال المبدع للمقدّرات الذهنية، مثلاً كانت أو أمثالاً: حرية الفكر المبدع أي المتحرّر من قانون الضرورة التي تجعل الإنسان غارقاً في الواقع من حيث هو مجرى حتمي للطبائع:

أ ـ من حيث هو المبدع للمقدّرات الذهنيّة النظرية (شرط الإبداع العلمي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية النظريّة هو العقد المشروط في العلم.

ب ـ من حيث هو المبدع للمقدّرات الذهنية العملية (شرط الإبداع العملي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية العملية هو الإيمان المشروط في العمل.

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية
النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد
دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع



تمهيد

يظن كثيرٌ أنّ البحث في الإضافة الخلدونية أيسر من البحث في الإضافة التيمية، وذلك للعلّتين البينتين الآتيتين:

فالطابع الثوري لعمله يكاد يكون قد وقع الإجماع على الاعتراف به بخلاف ما نحاول إثباته لابن تيمية، حتى وإن كان ما اعترف له به أدنى ما في ثورته لكونه لم يتجاوز محاولات تقويمه سلباً أو إيجاباً في ضوء ما يظن ثورياً من الفكر الاجتماعي الوضعي وتفسير التاريخ المادي.

وعمله بالرغم مما حلّ به من تشويه نجا من التوظيف السياسي الذي عانى منه عمل ابن تيمية، توظيفاً قلبه إلى ضدّ مقاصد صاحبه؛ إذ بقيت تأويلاته فكريّةً خالصة فلم يجرّب أحد تطبيق فكره ليحوله إلى أيديولوجيا حركة دينية ذات دولة، أو ذات جماعة ثورية تقود حرباً كونية.

لكنّ بيان الإضافة الثورية الخلدونية هو في الحقيقة أصعب من بيان الإضافة التيمية، لأنّ الأمر لا يتعلّق بتقويم فكر الرجل الإضافي ولا بنجاته من التطبيق السياسي بل ببيان صلته بالإشكاليات نفسها التي بحثناها في عمل ابن تيمية، أعني بدوره في مدرسة الفلسفة النقدية التي أنهت فلسفة التاريخ وعلم العمل عند فلاسفة عصره، إنهاء عمل نظيره لفلسفة الطبيعة ولعلم النظر عندهم. ما غاب في الكلام عن فكر ابن خلدون هو دوره في المدرسة النقدية الفلسفية في حين أنّ همه الفلسفي هو عينه همّ هذه المدرسة أعني تشخيص ما تعاني منه الأمة من أمراض علّتها ما أصاب النظر والعمل وتطبيقاتهما من فساد جعلها مهيضة الجناح؛ إذ فقدت كل ما يجعل الأمم قادرةً على القيام المستقلّ، أعني في ما حدّده القرآن

الكريم رسالة للإنسان وما يمكن اعتباره موضوع فلسفة التاريخ: استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

وكان يمكن أن نثبت أنّ كلّ النتائج التي توصّل إليها ابن تيمية ومن قبله الغزالي صارت مسلّمات عند ابن خلدون، ولعلّ أهمّ هذه النتائج التي نكتفي بواحدة منها لعلّها أبرزها هي قوله في إلهيات الفلاسفة: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته (العالم الروحاني) وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه كما هو مقرّر في كلامهم في المنطق، لأنّ من شرطه أن تكون قضاياه أوليّة ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيّات التي يوضحها الإيمان ويحكمها، وأعقد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر لأنّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية»[1].

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٣٧٢.

الفصل الحادي والعشرون

نظرية العمل والشرع وعلمهما البديل

كلّ من درس **مقدّمة** ابن خلدون متحرّراً من الأحكام المسبقة الباحثة عن تقويم عمله بدافع مركّب نقص يردّ الفعل إزاء التقدّم الغربي ويسعى إلى إثبات السبق في مجالات العلوم الاجتماعية يدرك أنّ أهمّ أغراض **المقدّمة** هو اعتبار شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها موضوعها الرئيس، وخاصة البحث في معيقي هذين الأمرين الأساسيين وعلل ما يعانيانه من أمراض إلى حدّ أنّ العلم المكتشف لتأسيس المنهج التاريخي النقدي يستمد من الأوّل عنوانه الرئيس (علم العمران البشري) ومن الثاني معاني فروع موضوعه الأربعة أي الاستخلاف (والاجتماع الإنساني)[1] بمعنى فرعي صورة العمران فرعيها الفعلي والرمزي (الحكم والتربية) وبمعنى فرعي مادته الفعلي والرمزي (الاقتصاد والثقافة)[2].

---

(١) إنّ التسمية المضاعفة ليست من قبيل الإسهاب بل هي إشارة واضحة لبُعدَيْ دور الإنسان في الحياة ولمستويي الحياة الجماعية: فالإنسان مستعمِر في الأرض ومستخلَف فيها، ومن ثَمّ فدوره الأول هو العمران للتعاون على سدّ الحاجات ودوره الثاني هو الاجتماع للأنس بالعشير كما يقول ابن خلدون. والتعاون يقتضي الوظيفة الفعليّة من صورة العمران ومادّته (أي الحكم والاقتصاد) والأنس يقتضي الوظيفة الرمزية من صورة العمران ومادته (أي التربية والثقافة)، والإنسان في الحالة الأولى مستعمِر للأرض بالبعد الفعلي من الحياة أعني بالاقتصاد وبالحكم وهو في الحالة الثانية خليفة فيها بالبعد الرمزي من الحياة أعني بالثقافة والتربية.

(٢) معاني الاستخلاف الأربعة عند ابن خلدون هي: **الاستخلاف النظري المجرد** (القدرة على المعرفة العلمية)، **والاستخلاف التطبيقي التقني للاستخلاف النظري** (القدرة على تطبيق العلم في الاقتصاد)، **والاستخلاف العملي المجرد** (القدرة على المعرفة الخلقي)، **والاستخلاف التطبيقي الخلقي** =

لذلك، فمثلما اقتصر بحثنا في إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع المناسبين لفلسفة الدّين القرآنية على مسألتين ممثّلتين لفكر ابن تيمية في هذا المضمار سيقتصر بحثنا في إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد المناسبين لفلسفة التاريخ القرآنية على مسألتين أساسيين ممثلين كذلك لفكر ابن خلدون في هذا المضمار حتى وإن اضطررنا هنا إلى الجمع بين أشتات الكلام عنهما في **المقدّمة** لارتباط النصوص عنده بالإنجاز وعدم اقتصارها على العرض البرنامجي كالحال عند ابن تيمية. وكما تكلّمنا في المسألتين وفي ما يترتّب على ثمرات النقد الموجبة والسالبة مع حروز تحول دون الوقوع فيها عند ابن تيمية سنفعل كذلك بالنسبة إلى ابن خلدون.

وسنبدأ البحث في النقد الجذري عند ابن خلدون بسؤال يخالف المدخل المعتاد لفكره. والسؤال هو: ما الذي يجعل مشروع ابن خلدون في مقدّمته السعي إلى جعل التاريخ علماً فلسفياً بالرغم من أنّ الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني بمقتضى الحد التاريخ من علومها وتنفي أن يكون التاريخ قابلاً لأنّ يكون موضوع علم حتى إن أرسطو اعتبره دون الأدب قرباً من الفلسفة؟ والجواب عن هذا السؤال هو الذي سيبين لنا ما لفكر ابن خلدون من صلة بمسائل النقد الجذري التي نظرنا فيها إلى حدّ الآن خلال كلامنا على فكر ابن تيمية. أما المدخل المعتاد لفكر ابن خلدون فهو يحول دون ذلك لأنّه يدخل إلى فكره من نقده للمؤرّخين ومن ثَمّ فهو يحصره في دائرة العلوم غير الفلسفية، وبصورة أدقّ في علوم الملّة النقليّة التي يعدّ التاريخ أحد أهمّها فضلاً عن كونه أداتها الأساسية؛ إذ نسبته إليها نسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية: إنه الفرع الثاني من منهجها بعد فرع فقه اللغة.

= **للاستخلاف النظري** (القدرة على تطبيق الأخلاق في السياسية). والاستخلافان المجرّدان النظري والعملي هما: مادة التربية والثقافة مادتهما الأولى والاستخلافان المطبقان التقني والخلقي هما مادة السياسة والاقتصاد مادتهما الأولى. فيكون الاستخلاف بمعانيه الأربعة مطابقاً لصورة العمران ولمادته. ولكن بمنطق المقابلة بين الفعلي والرمزي: فالفعلي هو السياسي والاقتصادي، والرمزي هو العلمي والخلقي. راجع في ذلك كتابنا: **أزمة الثقافة العربية المترددة** (بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠).

والغريب أنّ جعل التاريخ فلسفياً يذكر باعتباره البديل من التاريخ التقليدي إلّا أنّ شرط هذا الجعل لم يؤخذ بعين الاعتبار لكونه لم يربط باستثناء الفلاسفة للتاريخ من الانتساب إلى علوم العقل الفلسفية. لم يكن الإهمال صادراً عن عدم الإلمام بمشروع ابن خلدون بل بشروطه الفلسفية عند المقارنة مع ما كان سائداً في فلسفة عصره. ولهذه العلّة فإنّ كل محاولات وصله بفكر عصره اقتصرت على علوم الملّة أعني الفقه والكلام والتاريخ. ومن الطبيعي ألا يحصل إلا ما حصل لأنّ الكلام عن تنزيل فكره في إطار فكر الفلاسفة لم يكن ممكناً بسبب عدم كلام الفلاسفة في مسألة التاريخ أصلاً.

لكن أهمّ ما غاب بسبب هذا الغياب، هو ما أطلقنا عليه اسم محدّدات المناخ الروحي والحضاري الذي يوجّه مطالب الفكر في عصر من عصور التاريخ العقلي والروحي للأمم لكأنّ مشروع ابن خلدون كان بمعزل تام عمّا يجري حول طبيعة التاريخ ومحدّداته من حيث هو مجرى الأحداث الإنسانية لكونه مقصوراً على مسألة إبستيمولوجية هي تأسيس التاريخ من حيث هو علم تلك الأحداث بصرف النظر عن الموقف من الصراع الدائر من منطلق المنظور إلى طبيعتها ومحدّدات مجراها. لا نجد كلاماً في علاقة الصراع السني الشيعي عامة والسني الباطني خاصة في تعليل خيارات ابن خلدون القيمية موضوعاً محدداً لأحداث التاريخ بالرغم من أنّ ذلك شديد الوضوح في **المقدّمة**. لذلك غاب الكلام الممكن عن فهم علاقة فكره بفكر ابن تيمية من حيث أهداف النقد الجذري وأغراضه الفلسفية فضلاً عن علاقته بما أطلقنا عليه اسم المناخ العام المحدّد لوجهات الفكرين الديني والفلسفي لتوجيهه الروح والعقل.

لكن هذا السؤال هو الذي يمكّن من جعل القضيتين الجوهريتين في النقد الجذري كما وردتا في مستوى النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع تردّان في مستوى العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد. فيكون المشروع واحداً وإن من مدخلين متقابلين، والمشروع الواحد هو تحرير العلم والعمل من الجمود الذي أصابهما لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها بفضل حرية النظر والعقد وحرية العمل والشرع: إنّه، إذاً، مشروع تنويري ديني هدفه قراءة لفلسفة القرآن الدينية

والتاريخية تحرّر المسلمين من فلسفة وحدة الوجود التي فرضتها المدرسيّات الأربع التي سيطرت على العقل (الكلام والفلسفة) والروح (الفقه والتصوّف) فآلت إلى مناخ روحي جعل الانحطاط والجمود جوهر الوجود الإسلامي إلى بداية النهضة بل ربما إلى الآن.

ولنورد النص الأول الذي يبين لنا العلاقة بين الإصلاحين الإبستيمولوجيين المتلازمين: إصلاح التاريخ، وإصلاح الفلسفة. والوسيط الذي وجده ابن خلدون لحلّ معضلة العلاقة بين الكلّي الذي كان يعدّ الموضوع الوحيد للفلسفة، والجزئي الذي كان يعدّ الموضوع الوحيد للتاريخ. فهو يحدّد علاقة فلسفة التاريخ بنظرية علم العمل(٣) أو التاريخ تحديد يمكن من علاج هذه المعضلة التي جعلت الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني التاريخ من نظامها المعرفي الفلسفي وتعتبره من مجال أدنى حتّى من الأدب: «أما بعد فإنّ فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشدّ إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال؛ إذ هو:

١ - في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا خصّها الاحتفال وتؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال.

٢ - و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق.

---

(٣) والعقل المتعلّق بهذا المجال أو ما نسمّيه بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل العملي يسمّيه ابن خلدون العقل التجريبي، أعني العقل الذي لا تكون المعرفة الحاصلة بفضله معرفة علميّة بل هي ممارسة تؤدّي إلى قواعد وعوائد تحصل التجربة المعيشة فعلاً، راجع فصل «العقل التجريبي»، الفصل الثاني عشر من الباب السادس، ص ٣٧١ وما يليها. لكنّ العقل العملي بلغتنا الحديثة ليس مجرد تراكم تجريبي بل هو قادر على معرفة علمية نموذجها النسقية العلمية بالرغم من أنها من جنس المعرفة التأويلية الساعية إلى الفهم فهم معاني الحرية لا التحليلية الساعية إلى التفسير تفسير الاقترانات الضرورية.

وإنّ فحول المؤرّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهمّوا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتبعوها وأدّوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسلسل والتطفّل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنمّا يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقلّ والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل»(٤).

لا يكتفي ابن خلدون في هذا النص من خطبة **المقدّمة** بعرض مشروعه الساعي إلى نقل التاريخ من حال (ظاهره الذي هو من جنس الأدب)، إلى حال (باطنه الذي هو من جنس العلم الفلسفي) بل هو يقدّم كذلك وصفاً لحال كتابة التاريخ في الحضارة الإسلامية ويعلّل انحطاطها وشروط الخروج من الانحطاط العلمي في كتابة التاريخ. فيكون النص محتوياً على أربع مسائل جوهرية (مشروع جعل التاريخ فلسفياً وانحطاط الكتابة التاريخية وتعليله بأسباب الخطأ في التاريخ ثمّ شروط إصلاح الكتابة التاريخية)، تبدو متوالية من دون ترابط. لكنّها في الحقيقة مسألة واحدة هي تقديم علاج (جعل التاريخ فلسفياً)، لداء تمّ تشخيصه (انحطاط الكتابة التاريخية)، وتعليله عرضياً وجوهرياً (علل الخطأ في التاريخ)، وبيان عناصر الدواء (شروط إصلاح الكتابة التاريخية) .لكنّنا إلى حدّ الآن نتكلّم على مشروع وكأنّه ممكن بيسر من دون أن يكون ما نريد أن نجعل التاريخ منتسباً إليه قابلاً هذا النسب. فهل الفلسفة التي يتكلّم عنها ابن خلدون تقبل جعل التاريخي من علومها إذا بقيت على ما كانت عليه في عصره وعند أصحاب المدرسيات التي وصفنا؟

من الواضح أنّ **القسم الأول** من النصّ يحيل إلى أمر يبدو ممتنعاً إذا

(٤) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العلمية، [د. ت.])، ص ٣-٤.

بقيت الفلسفة على ما هي عليه، **والقسم الثاني** جعل هذا المشروع الحلّ الوحيد لإخراج الكتابة التاريخية ممّا آلت إليه بسبب الانحطاط عرضياً وبسبب طبيعة الكتابة التاريخية جوهرياً. فما الحلّ إذاً؟ لا بدّ من ثورتين تغيّران طبيعة المعرفة الفلسفية عامّة، والفلسفة العملية خاصة. ومن ثَمّ فالنقد الفلسفي الجذري متقدّم على نقد المؤرّخين في وصفة العلاج حتى وإن كان نقد المؤرخين متقدّماً في التفطن إلى الداء. وقد استعمل ابن خلدون عبارةً مجانسة لعبارة كنط الذي أيقظه هيوم من سباته[٥]. فما حلّ بكتابة التاريخ الإسلامي في عصر الانحطاط (مقارنة ابن خلدون بين الفحول الأوّل ومقلّديهم من المتأخرين) هو المنطلق الظاهر، لكنّ هذا المنطلق كان البداية لأنّ أسباب الخطأ في التاريخ ذاتيّة له، ولا يكفي لفهمها تقصير المؤرخين فحولة وعدم فحولة، بل الأسباب أمور أعمق طلبها هو الذي أدّى إلى حلّ نقل التاريخ من منزلة الفنّ الأدبي إلى منزلة الفنّ الفلسفي.

ما الذي جعل التاريخ يُستثنى من علوم الفلسفة؟ إنه طبيعة موضوعه، فموضوعه يجعله دون الشعر قرباً من الفلسفة في نظر أرسطو، وحتى هذا التعليل فهو غير كافٍ لاستثناء التاريخ من العلوم الفلسفية، فالمعلوم أنّ أرسطو يقرّ بأنّه إذا كان لا علم إلا بالكلّي فإنّه لا وجود إلا للجزئي بل والشخصي. لكنّ الشخصي من حيث هو الجوهر الأول يتألّف قيامه الوجودي من الجواهر الثواني التي يذكرها حدّه فيكون جوهره كلياً وواجباً أعني طبيعة. وإذاً، فاستثناء التاريخ ليس لكون موضوعه جزئياً بل هو يعني أنّ موضوعه الجزئي ليس له طبائع كليّة وضروريّة، لذلك فعلم العمل الفلسفي لا يمكنه أن يتجاوز ما يردّ إلى الطبائع كما أسّس لذلك الفارابي مثلاً في ما سماه علم الإنسان أو نظرية الوجود الإنساني تاركاً التاريخي للحكمة العملية التي هي علاجات ظرفية لا تقبل الحصر العلمي، ومن ثَمّ فتاريخها لا يمكن أن يكون علماً لعدم قابليته الردّ إلى الطبائع.

---

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، خطبة الكتاب، ص ٥: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عن القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً...».

فالتاريخ يطلب الجزئي المتعيّن ومن ثَمّ فالغالب عليه هو العرضي من الممكن في حين أنّ الفن يتكلّم عن الذاتي الممكن من الكلي والفلسفة موضوعها الواجب من الكلي. والواجب من الكلي متعالٍ على الزمان والمكان، ومن ثَمّ فهو لا تاريخي بالجوهر. الفلسفة تستثني علم التاريخ من علومها لأنّها تستثني التاريخي من موضوعاتها التي ينبغي أن تكون كليّة وواجبة في حين أنّه لا يقبل للردّ إلى الطبائع المشروطه في الكلية والوجوب: فلا علم إلا بالكليّات الذاتية ولا تاريخ إلا بالجزئيات العرضية، فكيف الخروج من المقابلة المطلقة بين الكلي الواجب والجزئي العرضي ومن ثَمّ بين اللاتاريخي بالجوهر والتاريخي بالجوهر؟ كيف نفهم استثناء كلّ ما لا يردّ من العملي إلى النظري بهذا المعنى في الفلسفة القديمة والوسيطة؟

حلّ هذه المعضلة هو ثمرة النقد الجذري الخلدوني وهو من جنس حلّ ابن تيمية لمشكل وحدة الوجود التي أزالت كلّ إمكانية للحرية الإنسانية في النظر والعقد (إبداع المقدّرات الذهنية النظرية والعقدية)، وفي العمل (إبداع المقدّرات الذهنية العمليّة والشرعية). استثناء التاريخ من العلم الفلسفي يعني من منظور القول بوحدة الوجود المردود إلى الطبائع أنّ العرضي في الوجود من وهم الإنسان ولا حقيقة له فعلية. وإذاً، فكل المشكل هو في تحديد طبيعة الموضوع التاريخي الذي يؤرّخ له علم التاريخ ولا يعتبره من العرضي المردود إلى أوهام البشر، وخاصة إلى وهم الأوهام في نظر القائلين بوحدة الوجود: الحرية الإنسانية في النظر والعمل في آن. لكأنّ استثناء التاريخ من العلم الفلسفي موقف مضمر من أفعال العباد وحريتهم: فكلّ ما لا يردّ إلى الطبائع الكليّة والضروريّة عرض وغير قابل للعلم. ولا خيار بين الاعتراف بحريّة الإنسان واستثنائها من العلم المقصور على الطبائع (وهذا الموقف يشترك فيه كنط مع كل الفلاسفة القدامى)، أو نكرانها واعتبارها من الأوهام حتى يعمّ العلم كل الوجود الطبيعي والتاريخي. وتلك هي ثمرة القول بوحدة الوجود (سبينوزا خاصة). وحتى المهرب الهيغلي بنظرية الروح الذي هو جوهر وذات في آنٍ فهو ليس إلا حلاً لفظياً لأنّ مسار الروحي المعتبر حراً مسار مضطر يخضع لحتمية جدلية أدّت إلى تحققها الوحيد الممكن إن كانت فعلاً فنموذج تحققها هو الماركسية وإن كانت انفعالاً فنموذج تحقّقها هو الجمود والاستسلام لمجرى التاريخ. وذلك هو بالذات ما يحاول ابن

تيمية وابن خلدون إخراج الحضارة العربية الإسلامية منه: لأن المجتمع الإسلامي تحوّل إلى همجيّة الفعل عند المستبدين بالأمر وجمود الانفعال عند الشعوب.

وقد تكلّمنا في حلّ المشكل التيمي ولنتكلم في حلّ المشكل الخلدوني. والحلّ لا يمكن أن يتحقّق ما لم يقرب ابن خلدون الموضوعين أحدهما من الآخر. وذلك يقع من المدخلين: تقريب ذاك إلى هذا وهذا إلى ذاك فيلتقي الفلسفي والتاريخي في موضوع جديد له ما للفلسفي من بنى قابلة للعلم وما للتاريخي من تغيّر هو عين الوجود الفعلي للأحداث التي يؤرّخ لها. فتكون ثورة ابن خلدون تحديداً جديداً لموضوع الفلسفة ولموضوع التاريخ في آن تقرّب كلا الموضوعين أحدهما إلى الآخر فتدخل تغير التاريخي في الفلسفي وثبات الفلسفي في التاريخي. والأمران كلاهما يعدل الآخر في الأهمية المعرفية والقيمية أعني في نظرية علم موضوع التاريخ وفي نظرية علم هذا الموضوع.

وتقريب موضوع التاريخ من موضوع الفلسفة يقتضي أن نجد تاريخاً قريباً من الكليّات الفلسفية، ولا يتيسر ذلك إلا بمعيار المدد المؤرخ لها. فهل يوجد موضوع تاريخي وسيط بين اللاتاريخي أعني الكلي الواجب في الفلسفة والتاريخي أعني الجزئي الممكن في التاريخ الذي لا يقبل أن يصبح موضوعاً فلسفياً؟ ذلك هو الموضوع الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون، إنه موضوع التاريخ المديد الذي يستدرك به على موضوع التاريخ القصير ليكون أسسه ومرجعية نقده. وهذا الموضوع هو موضوع «علم العمران البشري والاجتماع الإنساني». وبالرغم من أن ابن خلدون لا يدّعي لنفسه السبق في التأليف فيه، فإنّه أول من سعى إلى جعله علماً فلسفياً بالرغم من أنه لم يقل في أي مكان من عمله إن هذا النوع الثاني من التاريخ هو عينه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو محقّ في عدم قول ذلك لأنّ هذا العلم ليس ذاك بالمعنى المطلق بل هو إيّاه بمعنى كونه تطبيقه أو عينة منه، فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس تاريخاً لحقبة مديدة (من جنس ما كتب من سبقه أو حتى من جنس ما كتب هو في الحقبة المديدة التي تمكّن من كتابة تاريخ العرب والبربر) بل هو علم الموضوع الذي يكون تغيره حقباً مديدة فتمثّل أساً لتاريخ

الأحداث العادية ومرجعيّة لنقده. وهذا الموضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي له طبائع لكنّها متغيّرة تغيّراً لا تحكمه السببية بمعناها في علم الطبيعة بل مجاري العادات بمعناها في علم التاريخ.

ولنورد النص: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أنّ التاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب **مروج الذهب** شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار إماماً لمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعوّلون عليه في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ثمّ جاء البكري من بعده ففعل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأنّ الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيّر»[٦].

«أما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها، وفل من حدّها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدّل الساكن. وكأنّي بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.

---

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٤-٢٥.

والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنّما تبدل الخلق من أصله وتحوّل العالم بأسره وكأنّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»[٧].

وهكذا نرى أن هذا الموضوع هو بدوره لا يخلو من التغيّر بل هو مشروط بالتغيّر الجذري ليصف الظرفيات الثابتة بين تغيّرين جذريين، ومن ثَمّ فهو تاريخ التحقيب المديد للعمران البشري والاجتماع الإنساني، فيكون العمل الذي هو موضوع التاريخ، نوعين: **أحدهما** العمل الحاصل في المدد الطويلة و**الثاني** العمل المعتاد. والثاني يجري دائماً في إطار **الأول**، لكنّ الأول لا يخلو من التغيّر و**الثاني** لا يخلو من الثبات الذي يم ن من إرجاعه إلى ما في **الأول** من بنى هي التي تعلّل ما يجري فيه، وفيها يتمّ البحث عن التعليل الذي يجعل التاريخ فلسفياً، فيكون علم التاريخ الحاصل من ذلك نقد الأخبار المتعلّقة **بالنوع الثاني** من العمل في ضوء قوانين النوع الأول من العمل، وعلم **النّوع الأوّل** هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، **والنوع الثاني** هو نقد الأخبار المتعلّقة بالأحداث الجارية في الآن والهنا لفهم ما يحدّدها، لتكون على النحو الذي كانت عليه سواء كان هذا الآن والهنا معاصراً للمؤرّخ أو حاصلاً في حقبة متقدّمة عليه.

وبهذا المعنى فإنّ علم التاريخ لن يكون علم الماضي فحسب، بل هو علم التخطيط للمستقبل كيف ذلك؟ فإذا كان التاريخ المديد يكتب في لحظات التحوّل النوعي الملخّص لما حصل قبله خلال المدّة الطويلة التي يؤرّخ لها باعتبار ما حصل فيها تراكماً كمياً كان يفهم بالصورة التي صاغتها كتابة التاريخ القصير والسريع الذي جرى في حقبة التاريخ المديد السابقة إلى حدّ حصول القطيعة التي جعلت تلك الصورة لم تعد كافيةً لفهم ما يحصل فمعنى ذلك أن مصنّفات التاريخ المديد والبطيء هي في الحقيقة الكتابة القائمة بالدورين الآتيين:

---

(٧) المصدر نفسه.

فهي **أولاً** تنطلق من القطيعة لتحلّلها وتفهمها ومن ثمّ فهي بهذا الوجه غاية الفهم لخاتمة ما تقدّم ونهاية التحديد لدلالته التاريخية التي هي التبدّل النوعي الذي حصل في أس التاريخ أعني ما يحصل من تغير في العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لكنّها بذلك تؤسّس لصورة تاريخية تمكّن من جعل الكتابات الموالية للتاريخ الذي سيجري في الحقبة الموالية لها ذات أسّ يمكّن من البحث عن العلل والأسباب التي هي مطلب ابن خلدون الأول: «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»[٨].

فيكون التاريخ المديد والبطيء بهذا المعنى علم القطائع الحاصلة في تغيّر العمران البشري والاجتماع الإنساني الخاص أو العام أعني تاريخ الأحداث الحاصلة في حضارة بعينها أو في تاريخ الحضارة الإنسانية كلها. ويكون فهم هذه القطائع أساً لكتابة التاريخ بمعناه القصير والسريع، أعني توثيق الأحداث في كلّ مستويات الفعل الإنساني كما حاول ابن خلدون إحصاءها من خلال وظائف العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتاريخ المديد والبطيء هو الذي يقرّب أحداث الأفعال الإنسانية من أحداث محيطهم الطبيعي ومحيطهم الحضاري المادّي، محيطيهم حيث تجري فيهما هذه الأفعال من حيث نسق التغيّر وإيقاعه ويجمع بينهما الكيان المادي للمدنية من حيث هي صلة بالطبيعة استمداداً منها (الاقتصاد)، وإقامة فيها (العمران عمارة ومسالك وتقنيات ومعامل. . . إلخ).

وبذلك يكون الوصل بين التاريخين ليس مؤسساً للتاريخ القصير والسريع فسحب، بل هو علاج لإشكالية إبستيمولوجية الفلسفة القديمة والوسيطة، الإشكالية المتعلّقة بكون الموجود لا يكون إلا جزئياً والمعلوم لا يكون إلا كلياً: فأفعال الإنسان ليست فرديةً وجزئية فحسب، بل هي كذلك أحداث جماعية وعامة ذات مستويين متداخلين:

١ ـ **مستوى عمودي بين الجماعة ومحيطيها الطبيعي والحضاري** وهذا

(٨) المصدر نفسه.

يجعل أفعالها ليست خاضعةً لخصائص الإنسان وحده بل هي ذات صلة مباشرة بأحدث الطبيعة وظاهراتها.

٢ ـ **مستوى أفقي بين أفراد الجماعة وجماعاتها الدنيا** حول العلاقة الأولى وثمراتها وهذا يجعل العلاقات بين البشر هي بدورها محكومة بنسق العلاقات التي بينهم وبين المحيطين الطبيعي والحضاري.

والتبعية متبادَلَة بين المستويين، فنسق التغيّر الطبيعي، المناخ والفصول في الفلاحة مثلاً، يؤثر في العلاقات التبادلية الاقتصادية بين البشر. لكن التقنيات والتكنولوجيات تؤثر في نسق التغيّر الطبيعي وفصول الزراعة ونسقها فيكون لها تأثير على العلاقات مع المحيط الطبيعي. وهذه التبعية المتبادلة وما يحدث فيها من تغيّر هي الموضوع الأساس للتاريخ المديد والبطيء الذي هو جنس وسيط بين الإنساني والطبيعي ومن ثَمّ فهو الحلّ الوسط الرابط بين إبستيمولوجية العلوم الطبيعية وإبستيمولوجية العلوم الإنسانية. وسنرى في الفصل الثاني أن حلّ الإشكالية الثانية المتعلّقة بنظرية القيم ذو صلة وطيدة بحل هذه الإشكالية: ذلك أنّ حل هذه الإشكالية له صلة بمفهوم استعمار الإنسان في الأرض وحل تلك الإشكالية له صلة بمفهوم استخلافه فيها.

الفصل الثاني والعشرون

نظرية القيمة الدينية وعلمها البديل

نقد المدائن الفاضلة واستبدالها بما كان يسميه الفارابي بالمدن الضالة و. . . إلخ.

إن القيمة عامة والقيمة الإنسانية خاصة دينية بالجوهر عند ابن خلدون، وهي عنده ذات تعيّن تاريخي بالضرورة، وهي دينية بمعنى التعالي على الظرفي والنسبي، أعني أنّها ما يصل التاريخي بما بعده. ولكي نفهم ذلك ينبغي أن نفهم الفرق بين مدخل الإصلاح من ثورة في نظرية النظر والعقد عند ابن تيمية، ومدخل الإصلاح من ثورة في نظرية العمل والشرع عند ابن خلدون. فالإصلاح من المدخل الأول لم يكن بوسعه أن يتجاوز الفعل التنويري في مستوى البناء العقلي والدعوة الروحية بمعنى النداء إلى التعالي النظري بالمثل، والعملي بالأمثال، التعالي عن الإخلاد إلى الأرض بتجاوز النظر المحاكي للشاهد، محاكاة غافلة عن إضافته إلى الإيمان بالغيب، والتواصي بالحق وتجاوز العمل المحاكي لما وجدنا عليه آباءنا محاكاةً غافلة عن إضافته إلى العمل الصالح والتواصي بالصبر.

لذلك كان عمل صاحب هذا البناء الفلسفي في مستوى نظرية النظر والعلم، والديني في مستوى العقد والعمل قاصراً ولم يصبح مشروع إصلاح فعلي ينطلق من القيم التي تقول بها فلسفة الدين الجديدة التي

تحدّدت من منطلق نظريّة معرفة ووجود جديدة تبقى في مستوى الفكر والدعوة لا تعدوهما. لم تحدّد طبيعة القيم التي يقتضيها استعمار الإنسان في الأرض ليكون قادراً على ما كلّف به تكليف ما في الوسع أعني قيم الاستخلاف فيها. كان لا بد من أن تكتمل بالمدخل المقابل فتلتقي بتحديد لها آخر من منطلق نظرية عمل وقيمة جديدتين تتجاوزان الفكر والدعوة إلى موضوع الفكر والفعل فيه، وبذلك تتحقّق شروط الموازنة التامة بين المدرسة النقدية العربية الإسلامية والمدرسة النقدية في المثالية الألمانية: فكلتاهما كانتا حركة تنوير وإصلاح للواقع السياسي والاجتماعي من منطلق فلسفة وجود وقيمة دينية بواسطة إصلاح مناهج العلم وطرق الإيمان. كلتاهما لم تكتفيا بالتفلسف في النظر والعمل، بل أصبحتا فعل إصلاح تاريخي حقيقي في مستوى السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة من خلال فلسفة دين وفلسفة تاريخ هما أهم ما أنتجته الحركتان النقديتان عندنا وفي المثالية الألمانية.

فكيف انتقلت الفلسفة العربية الإسلامية بفضل المدرسة النقدية إلى جعل منظورها التنويري الذي يمثّله ابن تيمية (التنوير ضدّ وحدة الوجود والاستسلام ممثّلين بالمدرسيّات الأربع بدل المسؤولية والحرية من فكر المدرسيات وتحميل الإنسان مسؤوليته الوجودية والتاريخية) يصبح برنامج عمل سياسي وتربوي واقتصادي وثقافي يحقّق في التاريخ الفعلي نظرية الوجود الدينية (أعني نظرية علاقة الإنسان بالله أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين) ونظرية القيمة الدينية (أعني تأويل التاريخ بصورة تجعله في مساره الطويل تحقيقاً لخطة إلهية هي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها)، فتصبح قيم حياة البشر الدنيوية عين قيم الدين كما جاء بها القرآن بمجرّد عمل الآليات التي تحكم الوجود الجماعي في التاريخ؟

فما هي القيمة الأصل التي يردّ إليها ابن خلدون استعمال القيم بوجهيه الموجب والسالب. إنّها عنده قيمة الحرية المطلقة أو حبّ التألّه عند الإنسان أصلاً للشّعور بحرية الإرادة وقدرة الفعل التي تكون في آن موجبة تحقيقاً لذاتها وسالبة محاولة للاستبداد على غيرها[1] وهو يستعمل

(١) مفهوم حبّ التأله مفهوم معقّد جدّاً يفسّر به ابن خلدون السعي إلى الاستبداد والسعي إلى =

هذا المفهوم في مستويات الفاعلية العمرانية الخمسة التي يصنّفها على النحو الآتي:

اثنتان منها يجمعهما نوع واحد ذو وجهين: فعلي ورمزي، ويسمّيه ابن خلدون صورة العمران وهما ذواتا صلة بمفهوم الاستخلاف، أعني بالقيم التي تجعل استعمار الإنسان في الأرض يكون بحسب القيم الاستخلافية.

واثنتان منها يجمعهما نوع ثان ذو وجهين: فعلي ورمزي كذلك، ويسمّيه مادة العمران وهما ذواتا صلة باستعمار الإنسان في الأرض، أعني بطبيعة العلاقة بين الإنسان وما استخلف فيه أو ما سخّر له ليكون مورد رزقه بشرط ألّا يفسده.

وهو قد أرجع كل هذه الوجوه إلى أصل وحيد هو **حبّ التأله** في ما استعمر فيه الإنسان واستخلف عليه. وبذلك فالقانون العام في وجهي صورة العمران، وفي وجهَيْ مادة العمران هو قانون حبّ التألّه الذي وصفنا، فحبّ التأله في صورة العمران أي في الحكم (الوجه الفعلي من صورة العمران)، والتربية (الوجه الرمزي منها) يرجعه ابن خلدون إلى حبّ التأله أو التشبه بالإله في الحكم الفعلي أو الرمزي إيجاباً وسلباً: **فهي إيجاباً حبّ تأله بمعنى السلطان على الناس والأشياء** أمراً ونهياً بالفعل

= التحرّر في آن، وهو يذكره في كلامه عن خصائص الإنسان المستخلَف الذي هو رئيس بالطبع ويفضّل أن يموت على أن يستعبد: انظر خاصة الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني من **المقدّمة** بعنوان «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» ص ١١٦-١١٧ وخاصة الفقرة الثانية من هذا النص الفقرة التي سطرناها: «والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتمار إنّما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما عضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكلّ متغلب وطعمة لكل آكل. وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزّه تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين، فلا يزال القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء، والبقاء لله وحده».

(الحكم السياسي) أو بالرمز (الحكم التربوي) إذا كانت بمقتضى العقل والعدل، **وهي سلباً تحريف حبّ التأله بمعنى الاستبداد على الناس والأشياء** أمراً ونهياً إذا كانت بمقتضى الهوى والظلم.

لكنّها تكون في الطرف المقابل عند من يقاوم هذا السلطان بعكس مسعى صاحبه، فهي تكون سالبةً ضدّ العقل والعدل لأنّ من بيده الحكم يكون حينها حاكماً بقيم الاستخلاف، وتكون موجبة ضدّ الهوى والظلم لأنّ من بيده الحكم يكون حينها حاكماً بعكس قيم الاستخلاف، وهذا التلازم بين صاحب الحكم بنوعيه ومقاومه بنوعيه، هو آلية الصراع بين العصائب على الحكم في التاريخ (ومن جنسه الصراع بين المدارس الفكرية والتربوية)، وهذا الصراع إذاً، محكوم بقيمتين متلازمتين هما:

- **قيمة طبيعية** هي قوة المغالبة وفرض الإرادة بالفعل أو بالرمز.

- **وقيمة خلقية** تحدّد صفات القوّة وطبيعة تأثيرها هي الشرعية (العقل والعدل أو الهوى والظلم).

لذلك، وبخلاف الثقافة المعهودة في ذمّ السياسة عند من يسمّون علماء، اغتراراً بواقع الأمر وظاهره لا بواجبه وحقيقته، نجد عند ابن خلدون تصوّراً جديداً للسياسية عامّةً يعتبر السياسة من علامات الخلق السامي. وقد أسّس تصوّره هذا على مفهوم الفطرة الخيّرة عند الإنسان أعني على الإنسان الذي تحرّر من عقدة الخطيئة بمقتضى ما ذكره القرآن الكريم من العفو على آدم واجتبائه، أعني ما بينا مقابلته تمام المقابلة للتصوّر الذي غلب على فلاسفة المثالية الألمانية المنطلقة من التصوّر المسيحي للطبيعة الإنسانية وصلتها بالخطيئة الموروثة، وقد خصّص لذلك فصلاً كاملاً عنوانه من أبرز العلامات على هذا التحوّل الأساس العائد إلى المفهوم القرآني للسياسة التي لا تقبل الفصل عن الدين لتحرير فكرنا ممّا طرأ عليه من تحريف يجعل الدنيا والسياسي للقيصر والأخرى والعبادة لله. لكن السياسة هنا صارت من العبادات والاجتهاد العملي ومن ثَمّ فمعايير الحكم فيها ليست معايير القطع التأثيمي، بل هي معايير عدم التأثيم كما يتبيّن من كلامه عن الفتن التي حدثت في صدر الإسلام[٢] .

---

(٢) راجع في ذلك فصل ولاية العهد من **المقدّمة**، وفيه وضع ابن خلدون نظرية عدم التأثيم =

ففي الفصل العشرين من الباب الثاني من **المقدّمة** بعنوان «في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس» يقول ابن خلدون: «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوّته الناطقة العاقلة لأنّ الشر إنّما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنّما كانا له من حيث هو إنسان لأنّهما خاصّة للإنسان لا للحيوان فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أنّ المجد له أصل يبنى عليه وتتحقّق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع يتمم وجوده ويكمّله وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمّماتها وهي الخلال لأنّ وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب فما ظنّك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب. وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر إنّما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنّه فاعل للخير والشرّ معاً ومقدّرهما إذ لا فاعل سواه، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيّأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»[٣].

= للحكم في تاريخ الإسلام السياسي وحروب المسلمين الأهلية الخمس وذلك لتحرير الفكر من سلطَتَيْ تسفيه العقل وتخريف النقل الشيعيين والصوفيين والفلسفيين ومن ثَمّ لإخراج الفعل السياسي من منطق التحليل والتحريم حتى يصبح من مجال الاجتهاد والجهاد المرنين. وهو قد استعمل حجّتين كلتاهما تؤسّس لعدم التأثيم تأسيساً نسبياً أو تأسيساً مطلقاً: فإمّا أنّ إصابة الحقّ ممكنة في العمل لكنّ التمييز بين الطرفين المتقابلين أيّهما على حقّ وأيهما على صواب بالتعيين غير ممكن أو أنّ جميع أطراف العمل السياسي على حقّ ولا معنى لتأثيم أحدهم بل كلّهم مجتهدون يحكم لهم أو عليهم بصدق النية وتوجّهها لوجه الله وما يعتقد العامل أنّه الحق في السعي الخير لتحقيق الهدف السامي.

(٣) **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ٢٠، ص ١١٣.

وبذلك يتمكّن ابن خلدون من وضع نظرية العصبية القادرة على الحكم الفعلي (وعلى مثالها الفكرة القادرة على الحكم الرمزي)، والعصبية غير القادرة على الحكم (وعلى مثالها الفكرة غير القادرة على الحكم الرمزي). فالعصبية القادرة على الحكم هي التي تجمع بين القوة والشرعية، أعني العرض (عند المصدر) والقبول (عند المورد) في آن. وهذه القوة الشرعية تكون في أسمى درجاتها إذا كانت دينية، وهي كذلك في الغالب وخاصة في المجتمعات القريبة من البداوة. وهي في كلّ الحالات الوجه الرمزي من كل سلطان، أعني بلغتنا الحديثة شرعية الرضا والقبول الناتجة عن التسليم الضمني بمطابقة أفعال العصبية الحاكمة أو الفكرة الناظمة للنموذج الذي تقاس عليه شرعية قوّتها أو عدم شرعيّتها، أعني العقل والعدل أو الهوى والظلم، لذلك فهو قد وضع نظرية العقد السياسي والتربوي الأمثل.

فهو عقد بين حاكم ومحكوم عقلاً (شرع تعاقدي يرعى مصلحة الطرفين)، يضمنه طرف ثالث متعالٍ عليهما نقلاً بعقد مطلق تستمد منه نماذج الرعاية العاقلة والعادلة بين الناس من حيث كونهم جميعاً رعايا ورعاة في آن. وبالقياس عليه يمكن تحديد العقد التربوي بل إنّ القياس كان عند ابن خلدون عكسياً فهو قد قاس نتائج النظام السياسي المستبد على نتائج النظام التربوي المستبدّ والمحدّد لهذا العقد هو الآية ٣٨ من سورة الشورى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾ وقد استمدّ ابن خلدون من هذا التلازم بين السياسي والخلقي والأصل الديني الحقيقي لكل حكم سياسي سواء كان سوياً أو فاسداً لكونه في هذه الحالة يحرف الدين ويوظّفه لعكس أهدافه، يستمدّ المعيار الذي يميّز به بين المستخلفين والمستبدّين من الأنظمة السياسية والعصبيات الحاكمة.

وإليك كيف صاغ ابن خلدون هذا المعيار المميّز لشروط الأهليّة في الاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي: «فهذا البرهان (الجدارة بالاستخلاف) أوثق من الأول وأصح مبنى (التلازم بين المكارم والملك بسبب كونها من مكملاته). فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نفرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب

على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحددونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبدل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثا منهم. والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾. واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلنا ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار»[٤].

وبذلك فالمعيار المميّز بين الصالح والطالح للحكم والمعارضة في آن معيار واحد، وهو معيار الجمع بين القوة والشرعية التي هي خلقية عامة وهي في ذروتها دينية، وذلك لأن الدعوة الدينية لا تتمّ من دون عصبية[٥] والدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوتها[٦]. وبذلك نفهم نعي ابن

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣-١١٤.

(٥) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل السادس من الباب الثالث من **المقدمة**: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها».

(٦) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل الخامس من الباب الثالث من **المقدمة**: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

خلدون للثورات التي يكون أساسها دعوة دينية من دون الوجه الثاني من شروط نجاحها أعني العصبية بحيث إن المعارضة الدينية لا تكون إلا سلمية وهي لا تحقّق أهدافها من دون أن تستند إلى عصبية يتّصف ممثلوها بالصفات الحميدة التي تجعلهم أهلاً للاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي، لأنّ الشعوب غالباً ما تكون على أديان أقويائها أو من بيدهم رموز القوة فيها[٧]. وما يصحّ على العصبيات الحاكمة والمعارضة يصحّ على المنظومات الفكرية والمذهبية التي بيدها المنظومة التربوية والمعارضة لها بل إن كلّ عصبية حاكمة أو معارضة مشفوعة بمنظومة تربوية حاكمة أو معارضة؛ إذ إنّ التربية هي الوجه الرمزي من الظاهرة نفسها التي وجهها الفعلي هو الحكم السياسي وهذه الظاهرة هي ما يسميه ابن خلدون بصورة العمران.

والاستبداد والعسف في المنظومة التربوية[٨] مثله مثل الاستبداد والعسف في المنظومة السياسية لهما المفعول نفسه أعني «إفقاد الإنسان معاني الإنسانية» كما قال ابن خلدون في الفصل الأربعين من باب **المقدمة** الأخير بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم: «ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلّمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه

---

(٧) بيان علل فشل الثورات التي ليس لأصحابها علم بما وضعه ابن خلدون هو في الحقيقة نظرية في شروط نجاح الثورات وفي إصلاح الفكر العملي الديني. وبهذا المعنى **فالمقدمة** هي في الحقيقة دحض للنظرية الشيعية في الحكم وإثبات للنظرية السنية القائلة بتلازم الشوكة والشرعية في الحكم الذي هو متروك لاختيار الجماعة واجتهادها، وليس جزءاً من العقيدة إلا بهذا المعنى السلبي بالقياس إلى أركان الإسلام وشعائره الخمسة. وتحديد طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي باعتبار الأول الوجه الرمزي والثاني الوجه الفعلي من العمل نفسه والأول لا يمكن تصوّره من دون القوة الضرورية للثاني، والثاني لا يمكن تصوّره من دون الشرعية الضرورية للأول.

(٨) لعلّ كتاب الفارابي في الإنسان والوجود والسياسة هو الكتاب الأول في علمي الذي وصل التربية من حيث هي تحقيق للمنشود بالخلقة من حيث هي علم بالموجود. لذلك فهو في كتاب الحروف يضيف التمييز بين الملتين التالية والسابقة للفلسفة النظرية التامة. وهو ما يفهمنا صلة ذلك كلّه بالحدين الأدنى والأقصى لمفهوم التربية الديني أعني التربية والسياسة أو السياسة الشرعية من حيث هي تكوين وتربية للإنسان مبني على علم به خلقة وخلقاً.

عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه و منزله. وصار عيالاً على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء»[٩].

لكن أين يتجلّى الصلاح والطلاح الناتجين عن صورة العمران ببعديها السياسي والتربوي أعني عن كونها مطابقة لقيم الاستخلاف أو مخالفة لها؟ إنها تتجلّى في سلوك الإنسان الدائر حول التعامل بين الناس في التعاون على الرزق المادي والرزق الروحي، والتبادل والتعاوض العادل أو الظالم فيهما، أي في النظام الاقتصادي والنظام الثقافي اللذين يمثّلان مادة العمران. ويكون هذا السلوك من أهمّ علامات صلاح الإنسان أو فساده بمقتضى خضوع مادة العمران وصورته لقيم الاستخلاف في عملية الاستعمار في الأرض. ومثلما كان الوجه السياسي من صورة العمران صاحب الفعل ودور الوجه التربوي منها صاحب الرمز وهما متّحدان صلاحاً أو فساداً، فكذلك يكون دور الوجه الاقتصادي من مادة العمران صاحب الفعل ودور الوجه الثقافي منها صاحب الرمز وهما متّحدان صلاحاً أو فساداً كذلك.

ومثلما أن التربية هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الحكم ليكون شرعياً، فكذلك الثقافة هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الاقتصاد ليكون شرعياً. فتكون نسبة المال إلى الشرعية في مادة العمران (القوة من حيث هي أساس للسلطان الاقتصادي) عين نسبة العصبية إلى الشرعية في صورته (القوة من حيث هي أساس السلطان السياسي)، ويكون المكمّل الرمزي للاقتصاد هو الثقافة كما كان المكمل الرمزي للسياسة هو التربية. والحاصل، إذاً، أنّ الثقافة تابعة للاقتصاد تبعيّة التربية للسياسة وكلاهما يصلح بصلاح متبوعه ويفسد بفساده[١٠]. وقد رأينا أن حبّ التأله

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٣-٤٦٤.

(١٠) لكننا ينبغي أن نحذر فلا نتصوّر التبعية ذات اتجاه واحد، ففي التبعية الحينية يكون =

في السياسة والتربية هو السعي إلى السلطان الفعلي أو الرمزي على الناس من حيث علاقاتهم التي مدارها التعاون والتنافس على الأشياء، وذلك في مستوى صورة العمران أعني في سلطة التنظيم الخارجي والباطني لحياة الأفراد والجماعات أو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الخارجي والوازع الذاتي، وهو في الوقت نفسه السعي الفعلي إلى السلطان الفعلي والرمزي على الأشياء للسلطان على الناس تحكماً في أرزاقهم المادية (حياة البدن ورفاهيته) والرمزية (حياة الروح ورفاهيتها).

ونأتي الآن إلى الأصل في ذلك كله، إنه بلغة فلسفية يمكن أن نطلق عليه اسم محكمة التاريخ المديد والبطيء، لكن هذه الفكرة قرآنية كذلك لأنّ التداول بين الأمم في التاريخ الكوني وبين الفئات في الأمة نفسها يقيسه القرآن بمحكمة عليا تتوالى أحكامها بحسب نسق تاريخي قاعدته الثابتة هي ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بمنطق أهلية الاستخلاف والوقوع تحت علل الاستبدال، ومن ثَمّ فالحكم له مجلة قوانين يتبعها في تقويمه للحضارات المتوالية معيارها الأساس هو:

منظومة الغايات التي يتحقّق بتحققها استخلاف الإنسان، وذروتها النماذج التي تقدّمها الأمثال العليا التي يحكيها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية الخلقية والروحية. **ومنظومة الوسائل التي يتحقق بتحقّقها استعمار الإنسان في الأرض**، وذروتها النماذج التي تقدّمها المثل العليا التي يحدّدها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية التقنية والعلمية.

ولعل أفضل ما نختم به هذا الفصل هو ذكر الفوائد النظرية الجمّة التي يتأسّس عليها الإصلاح الخلدوني في المجال السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي والتي تثمر في المجال النظري والعقدي. ذلك أننا لو

= الاتجاه هو ما وصفنا، لكن التبعية بعيدة المدى تكون بالعكس تماماً. ذلك أن التربية والثقافة هما اللتان تجعلان التبعية الحينية تصبح تبعية مديدة: فمن يربى بالعسف ويغذى بثقافة الخنوع يصبح تابعاً بالذات للنظام السياسي والاقتصادي الظالمَيْن فتكون فاعلية الرمز في هذه الحالة أقوى من فاعلية الفعل. ولهذه العلّة كانت العادة هي المحدّد في سلوك الناس إزاء التغيّرات السريعة في مجال السياسة والاقتصاد. التربية والثقافة أو الفاعلية الرمزية تعوّد الإنسان على أخلاق معيّنة فيصبح طيّعًا وخانعاً وهو ما حصل للمسلمين. ولهذه العلّة قاس ابن خلدون السياسي على التربوي في مسألة ما يؤدّي إليه العنف والعسف من فقدان لمعاني الإنسانية.

قلبنا السؤال فبحثنا عمّا يجعل شرط ابن خلدون لجعل التاريخ قابلاً للنظر العلمي (=جعل الفلسفة تاريخية)، بالمقارنة مع جعل معرفة الطبيعة قابلة للنظر العلمي عند ابن تيمية لكان الجواب هو ما يجعل علم هذه المبدعات العقلية (بلغة ابن تيمية وهي المعقولات الثواني بلغة ابن خلدون لأنّه في ذلك أقل من ابن تيمية جذرية في تصوّره للكليّات)، يستعاض عنه بعلم المعقولات الأول (أي ما يجرد مباشرةً من الأشياء خلال تجربتها). فهو قد عرف علوم العقل بكونها المعرفة المشتركة بين البشر والناتجة عن تراكم الخبرة، وبذلك يتكامل السؤالان النقديان التيمي والخلدوني: **فسؤال ابن تيمية الجوهري تعلّق بالمنطق وما بعده الميتافيزيقي**: والهدف كان إصلاح مفهوم العلم لتحديد دور الإيمان.

وسؤال ابن خلدون الجوهري تعلّق بالتاريخ وما بعده الميتاتاريخي: والهدف إصلاح مفهوم العمل لتحديد دور الشرع.

والتكامل بين السؤالين هو عينه التكامل بين الفلسفة النظرية الساعية إلى تأسيس العمل من منطلق فلسفي لا يتنافى مع الإيمان والفلسفة العملية الساعية إلى تأسيس النظر من منطلق فلسفي لا يتنافي مع الشرع. وهذا التكامل لا يتحقّق إلا بالجمع بين علم آيات الآفاق وآيات الأنفس وكلتاهما مبنية على التجربة، تجربة تدبر الكون الطبيعي والتاريخ الإنساني. وتلك كانت طموحات المثالية الألمانية التي انطلقت من النقد الكنطي وحاولت الجمع بين العلم والإيمان والعمل والشرع وذلك في التاريخ الفعلي وليس في مجرد المتون الفلسفية والجدل الكلامي.



المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري



الفصل الثالث والعشرون

رهان النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي، ما هو؟

ها نحن، إذاً، نصل إلى بيت القصيد من الكلام عن الفلسفة النقدية العربية الإسلامية وقد بلغت ذروتها، أعني المسألة الأساسية التي تعلّل وجاهة الموازنة بين الفكرين العربي الإسلامي والألماني المسيحي. وتهمّ هذه الموازنة جميع أبعادهما الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية وعلمها الرئيس، أعني علم التفسير أو «التأويلات الأواخر» بفضل إدراكها طبيعة التداخل بين الفلسفي والكلامي نظرياً وعقدياً وبين الفقهي والصوفي علمياً وشرعياً. وهذا العلم الرئيس يتجاوز المقابلة بين العقلي والنقلي لأنّ حقيقته شارطة لهما كليهما؛ إذ هو يجعلهما مقوّمين لكلتا المعرفتين الدينية والفلسفية في آن ومن ثَمّ فهما ليسا ضربين من المعرفة بل وجهين من كل معرفة.

ذلك أنّ المقوّمين عند إطلاقهما يرجعان إلى العقل من حيث هو صورة المعرفة في حالتي العالمين الطبيعي المادي أو التاريخي الرمزي، والنقل من حيث هو مضمون المعرفة في الحالتين كذلك، وهذا هو محور كل الإشكاليات التي تعالجها المثالية الألمانية، ولبّ هذه الإشكاليات هو عينه لبّ إشكاليات الفلسفة النقدية العربية الإسلامية ممثّلة بذروتها عند ابن تيمية وابن خلدون ذروتها التي وصفنا في المقالتين المتقدّمتين على هذه. وهذا اللبّ هو ما رمزنا إليه تبركاً بالآية الكريمة ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنّه على**

كل شيء شهيد﴾ [فصّلت ٥٣]. فجمود المدرسيات الأربع جمودها الذي وصفنا؛ **إذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الآفاق** يجعل العقل الإنساني عاجزاً عن الرؤية التي تؤسّس لعلم النظر والعقد؛ **وإذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الأنفس** يجعل العقل الإنساني عاجزاً عن الرؤية التي تؤسّس لعلم العمل والشرع.

وعندئذٍ فهو يكون عاجزاً عن إدراك شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. والحصيلة هي ما يصيب العقل الإنساني من عمى يحول دونه وتبيّن الحقّ في النظر (فلسفياً) قبل العقائد (دينياً) وفي العمل (فلسفياً) قبل الشرائع (دينياً). فيصبح بذلك عاجزاً عن معرفة الحقّ معرفيّاً وروحيّاً لنسيانه الشاهد المطلق الذي هو مثال كل علم يدركه العقل ويعتقده، وكلّ عمل تصبو إليه الإرادة وتشرّع له، وهذا العمى هو الذي يحجب دلالة مركز العلوم جميعاً وقلب معادلتها الذي هو الإدراك الحسي ظاهراً كان أو باطناً. ولا بدّ هنا من كلمة وجيزة حول أهمية الحسّ الظاهر والحسّ الباطن في العلوم الإسلامية وفي رؤية القرآن للوجود، وذلك: **أولاً** لتكريم المادة فيه، ورمزه تكريم ما كان يعدّ أدنى عناصرها التراب وجعله مادة أكرم خلق الله عند الله آدم وسلالة الإنسان، **وثانياً** لما في التعبير المحسوس على القيم من تمكين لها في وجدان الإنسان بحيث إن البعث يكون عديم المعنى لو لم يكن الجسد أهمّ مقوّماته.

وأهمّ ثمرات هذا التحوّل الثوري بالقياس إلى الفلسفة والأديان الأخرى هو أهمية العناية بالجسد، وتحرير أهمّ عناصره أي الجنس واعتبار اللذّة أمراً مشروعاً لدى الإنسان بدليل فصل المتعة الجنسية عن الوظيفة التناسلية بل إن أكبر جزاء أخروي بعد رؤية الله هو المتعة الجنسية. وكما إن من أهمّ ثمراته تفضيل حواء على آدم من حيث المقوّم المادي لوجودها، لأن رمزية خلقها من آدم تجعل مادتها حاصلةً على الصورة الآدمية شرطاً في صيرورتها محلاً للصورة الأنثوية، ومن ثَمّ فهي مرحلة أرقى؛ إذ إن كيان آدم المادي المصوّر يمثّل مادة كيانها فتكون مادة قيامها متضمنة بعد لصورة آدم مع إضافة شيء آخر لتكون بصورتها مختلفة عنه. ولذلك فهي أغلى شيء عنده حتى بلغ به الأمر إلى حدّ التملك وربط الشرف كلّه بعلاقته بها. والدلالة التي ينبغي فهمها من التعتيم الذي أصاب

هذه الرموز تجعل ما أصاب الأمة من انحطاط حتّى في فهم ثوراته الروحية علته الفساد الذي أصاب علم أصول العلوم الطبيعية (عالم الضرورة الطبيعية)، وعلم أصول العلوم الإنسانية (عالم الحرية الإنسانية): والتحرّر من هذا الفساد المؤدّي إلى الكساد في النظر والعقد وفي العمل والشرع، يقتضي ثورة تغيّر الرؤية الوجودية والروحية فتحرّر الوجود من فصام المادة والروح وتحرّر الإنسان من فصام البدن والنفس.

إنّ التركيز القرآني على التلاحم المطلق بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان بالمقابل مع الرؤية الفلسفية والصوفية السائدة، وما ترتّب عليها من نفي للمادة والبدن من أهمية وجودية بل هي تعتبرهما مصدر كل البلاء فتظنّهما منافيين للأخلاق والقيم كما يتبين خاصة بقتل البدن في التصوّف وفي زعم الفلاسفة أنّ البعث لا يكون إلا روحياً احتقاراً للبدن. وكلا الموقفين يعودان إلى ما رمز إليه القرآن بموقف إبليس احتقاراً لعنصر آدم وتفضيلاً للنار على التراب. لكنّ الثورة التي أحدثها الإسلام في هذا المجال لمن يولها الفكر الفلسفي والصوفي المكانة التي تستحقّها ولم يدرك أهمية إعادة بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان الفكر النقدي منذ الغزالي يوليه لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيباً صريحاً لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن[١].

---

(١) والله نفسه كما يصفه القرآن لا يمكن تصوّره إلا ذو قيام متعيّن تعيّناً أقرب صوره إلى أذهاننا التعيّن المتجسّد لعدم إمكانية تصوّر موجود قائم الذات غير ذي عين مستقلّة عن تصوّرها في الذهن ومن بقيامها في الخارج حتى لا يقتصر وجودها على ما في الذهن من التصوّرات. لكنّ ذلك لا يعني أن ذات الله متحيّزة في ما يحيط بها لكونها يمكن أن تكون محيطة بذاتها تماماً كالمعاني التي لا تتحيّز تحيّز المواد في المكان والزمان وتقبل التصوّر في ذاتها متحيّزة بكونها تلك العين من دون اعتبار لما عداها إلا في تصوّرنا لها، بنظام التعريف، الحدود الواصلة والفاصلة بين تصوّراتها، ولولا الصورة الزائفة التي جعلت الجسد مجرّد مادّة لا قيمة لها لما كان التقديس مقتضياً التلبيس النافي لكل تعين فيصبح الله مجرد تصوّر ذهني. ثمّ إنّ الله يتكلّم عن روحه وعن جوارحه ما يعني أنّ ذاته ليست مقصورة على روح بائنة عن كل تعيّن وإلا لصار مجرد فكرة بل إنّ نسبتها إلى الله هي نسبة روح الإنسان إلى الإنسان، والفارق هو أنّ الإنسان مدين بها إلى الله والله لا يدين بها لغيره، والإنسان يمكن أن نميّز فيه بين عينه ومفهومه الكلي، في حين أن الله لوحدانيته ليس يمكن أن تكون عينه غير مفهومه الكلي: إنه العين المطلقة الواحدة التي لا شريك لها ومن ثَمّ فعينه هي =

وكلّ الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد علّتها التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشر. ومثله يقال عن التحقير من الدنيا، والتحقيران اجتمعا في الفكر الصوفي، لكن الله برأهما بل هو اعتبر أدنى العناصر رتبةً في الفكر القديم قابلاً لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك كما جاء في رمز تفضيله آدم على الملائكة وعلى إبليس بالرغم من كونه من تراب. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلةً وجودة، بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردّد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحيّة باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحيّة وعلى الرياضة البدنيّة بما فيها من حركات ذات صلة بأهمّ مفاصل البدن.

وتلك هي علّة الموضوع المزدوج لصاحبَي النقد الجذري في فكرنا. فابن تيمية وابن خلدون كلاهما يحاول بنقده أن يخرج الفكر الفلسفي والديني من سجن القلعة التي وصفنا، والتي اكتمل غلق كل منافذها لتصبح في «القرن السادس-الثاني عشر» السجن القاتل للإبداع النظري والعملي بعد أن استقامت مدرسيّات أسّسها أصحابها الأربعة، لذلك كان هدف فيلسوفي النقد الجذري السعي الدؤوب إلى إعادة تحديد أصول علم التجربتين:

أصول علم التجربة الحسية الظاهرة (عالم الخَلق والطبائع)، وذلك لأنّها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

= كليه، ولا معنى لتأويل كلام الله عن نفسه لأنّ الحرز ضدّ الشرك والتشبيه هو قوله ليس كمثله شيء. وما في تصوّراتنا وتمثلاتنا للذات الإلهية الله من لا تناه هو نفسه شرعها، عندما قال إننا نستطيع أن ندعوه بأي اسم من أسمائه الحسنى نشاء بل هو أمر بذلك: وكل اسم يضفي عليه خصائص هي غير ما تضفيه عليه بقية الأسماء. لكنّه مع ذلك يبقى الإله الواحد الأحد. فكلّ اسم تعيين لفاعلية من فاعليات الذات وهي من ثَمّ تمثّل مشروع في ذهن الإنسان فضلاً عن كون تحريم ذلك يجعل الله فكرة عدميّة لا حقيقة لمرجعها. وإذا كان بوسعنا أن نتصوّر نفساً خالدة ونفساً فانية فيمكننا كذلك أن نتصوّر جسداً قابلاً للفساد وجسداً لا يقبل الفساد. وإطلاق الفساد على كل مادة هو الذي أطلق الخلود على كل نفس، ولا شيء يوجب أياً من الإطلاقين.

أصول علم التجربة الحسية الباطنة (عالم الخُلق والشرائع)، وذلك أنّها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

وكل ما قدّمناه إلى حدّ الآن كان محاولةً للتأريخ للإشكاليات التي تحدّد طبيعة الدور الذي أدته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية، أعني ـ في الحقيقة ـ الجزء الأهم من الموازنة لتخليص الوجود والإنسان من المثنوية التي هي أصل الباطنية الوجودية والباطنية الخلقية، وعلة التنافي بين الدنيا والآخرة والسياسة والدين؛ إذ يتمّ إفسادهما بتحوّل العنصر الثاني في الحالتين إلى مجرد أداة في الأول منهما. وتلك هي علّة عدم فهم الثورة التي بدأت بنزول القرآن الثورة الوجودية والإنسانية، ذلك أن القرآن اعتبر هذين الفصامين ثمرتين مرتين لتحريف الكتابين المنزلين المتقدّمين عليه.

وتاريخ الإشكاليات هو الذي يمكّن من وضع نموذج افتراضي (مؤقت) لاكتشاف منطق التكوينيات التي حدّدت مراحل العلوم الغايات. وبذلك يصبح التحقيب لمراحل الفكر الفلسفي العربي بأبعاده الخمسة الأساسية -أعني تلك العلوم التي نطلق عليها علوم الأصول سالفة الذكر والتي هي عصب كل فكر فلسفي ـ ومن ثَمّ لبيان التماثل البنيوي في علاج إشكاليات كل واحد منها وإشكاليات علاقاتها وتفاعلها التكويني وما بينها من تآلف وتخالف. فنكتشف عندئذٍ أن هذه البنى التكوينية متماثلة كلّما بلغ الفكر الدرجة التي تؤهّله لأن يوصف بكونه فلسفياً ودينياً، أعني كلّما تحدّدت الصورة التي تجعله علماً صوّرت المضمون النقلي الذي يقتنصه الشكل العقلي ليؤسّس لعلمه. وهذا يصحّ على المعرفة الإنسانية أياً كان التاريخ الذي انتسبت إليه أعني: **١ ـ قديماً كان أو ٢ ـ ما قبل القديم ٤ ـ وحديثاً كان أو ٥ ـ ما بعد الحديث ٣ ـ ثمّ خاصّة قلب التاريخ الإنساني كلّه أعني التاريخ الواسطة بين الأولين والثانيين.**

فهذا القلب المتوسّط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده هو بالجوهر تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالأصالة وتاريخ الفكر اللاتيني المسيحي بالتبعية[٢]، لكون أصحاب الثاني تتلمذوا على أصحاب الأول

---

(٢) وبين هذين الفكرين كان انبعاث الفكر اليهودي أخذاً عن المسلمين وإثراء للمسيحيين بشيء من التطفل كالعادة في هؤلاء القوم الذين لا ينتجون حضارة تخصهم بل يتطفلون على =

بالرغم من تنكّرهم لذلك وأصحاب الأول تتلمذوا على القديم وما قبله من دون تنكر. وبذلك ففكر المسلمين قابل لأن يسهم في الفكر الحديث وما بعده خاصة، وموقفهم المنفتح على الاجتهاد والجهاد الإنسانيين من جوهر عقيدتهم. لن يستحوا من التعلّم من تلميذهم اللاتيني المسيحي لأنّهم لا ينكرون بأنّه قد واصل بعدهم هذا الدور وحقّق ما عجزوا عنه في جعل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان تحقّق ما صبوا إليه وتوقّفوا دونه حتى وإن وجدوا في تنكره لتتلمذه عليهم يجعلهم يأسفون لانغلاق عقيدته المتنافية مع كونية الإسلام[٣].

لكننا نشرع الآن في إبراز زبدة فكر الرجلين زبدتهما التي تثبت الطابع الجذري لمحاولة التحرّر من قلعة المدرسيات وتأسيس العودة إلى التجربتين الحسية الظاهرة والحسية الباطنة أساساً لكل معرفة تحليلية (تصويراً للمنقول حتماً عن التجربة الحسية الظاهرة) وتأويلية (تصويراً للمنقول حتماً عن التجربة الحسية الباطنة)، فنثبت بذلك أنّ النقلة النوعيّة من المدرسية إلى توجيه المعرفة الإنسانية بصنفيها الطبيعي والإنساني إلى وظائفها التي تجعلها أهمّ الطرق الموصلة إلى استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. لذلك فلا بدّ من بيان طبيعة الوصل المحقّق لهذا التوجّه التحريري من المدرسية، الوصل بين مميّز الثقافة الفلسفية (العقل التحليلي) والثقافة الدينية (العقل التأويلي) كما حددهما صاحبا النقد

= الحضارات الموجودة فيندسوا في أهمّ مفاصلها ليصبحوا مسيطرين على نخبها، وبالتالي على مصائرها مع خلق أبطال ورواد منهم غالباً ما يكونون من ذوي السمعة المصطنعة، ولولا القرآن الكريم لكان فعلهم مع المسلمين من جنس ما نراهم قادرين عليه الآن في سلوكهم مع النخب الغربية الفكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية.

(٣) ومن لم يفهم الدور الأساس الذي أدّته هذه المرحلة في النقلة من وجهي التاريخ القديم وما قبله ووجهي التاريخ الحديث وما بعده لن يدرك علل التداخل بين العقلي المنطقي والنقلي التاريخي وبين الفلسفي والديني في مستويي الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي الذي هو المحور الأساس في النقدين العربي الإسلامي والألماني المسيحي موضوعي موازنتنا. ولن يفهم كذلك طبيعة الإشكالية الإبستيمولوجية التي يتقابل فيها التفسير التحليلي بالأسباب المعبّرة عن ضرورة الطبائع (الطبيعة) والفهم التأويلي بالمعاني المعبرة عن حرية الشرائع (الإرادة). فتكون ذروة العلوم الإنسانية هي ما بعد التاريخ وذورة العلوم الطبيعية هي ما بعد الطبيعة وتكون العلاقة بين هذين المابعدين أصل الإشكالية الوجودية والإبستيمولوجية في الفكر الإنساني الحديث وهي إشكالية لم تتعيّن بدقة إلا بفضل النقد التيمي الخلدوني غاية لما شرع فيه الغزالي عندما ألف كتابي **تهافت الفلاسفة** و**فضائح الباطنية**.

الجذري تحديداً أسّسا عليه عملهما الفكري الإيجابي خلال عمل النقد المحرّر من قلعة الجمود في الفكرين الفلسفي والديني، في مستويي الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي.

فابن تيمية كان يرى أنّه لا يمكن للنقل أن يصبح عقلياً ما لم يصبح العقل نقلياً ليس بمعنى سلطة النص بل بمعنى المعطى المضموني الذي يصوّره العقل أي ما يمكن أن يسمّى الوجه التاريخي من كل علم سواء تعلّق بما يأتي عن طريق التجربة الحسية الظاهرة أو عن طريق التجربة الحسية الباطنة. ذلك هو معنى التجربة في كل معرفة علمية لأنّ العلم العقلي الخالص مقصور على المقدّرات الذهنية أعني على كائنات فرضية لا تصبح ذات ملاء بمادة موجودة في الأعيان إلا بهذا البعد النقلي من المعرفة. وإذاً، فعلوم الموجود كلّها نقلية بمعنى الاستناد إلى التجارب التي تستمد نظامها أو صورتها من علوم المقدّرات الذهنية المكيّفة معها لأنّ علوم المقدّرات الذهنية بإطلاق لا تصحّ إلا على المقدرات الذهنية وعلى ما يتوافق معها من الموجودات العينية[٤]. وغاية مسعانا هي طلب الجواب عن سؤال: كيف يمكن بيان أبعاد ثورته التي لم يستثمرها صاحبها ربما لانشغاله بالظرفي والردّ على الخصوم. ما يعنينا، إذاً، من عمله هو هذه المقابلة بين العلوم المطلقة التي تدرس المقدّرات الذهنية والعلوم النسبية التي تدرس الواقعات (وفي ذلك تذكير بما بينا في كلام الغزالي النقدي الوارد في **تهافت الفلاسفة**).

وابن خلدون كان يرى أنّه لا يمكن للتاريخ أن يصبح حِكمياً (مستند إلى نظرية فلسفية تتعلّق بقوانين موضوعها) ما لم تصبح الحكمة تاريخيةً (حصيلة تراكم وفرز متدرِّجَيْن للخبرة الحاصلة بالتجربة الحسّية التي يصوّرها العقل وينظّمها المنطق)، أعني حصيلة تراكم الخبرة والتنظير الذي يحوّلها إلى علم أو للنظر المجرّد والتطبيق الذي يحوّله إلى علم. لذلك فهو قد عرف ظاهر التاريخ بكونه منتسباً إلى القصص الأدبي وعرف باطنه

---

(٤) أهم نص كتب في هذا المضمار للتمييز الدقيق بين العلوم العقلية الخالصة والعلوم العقلية التجريبية وضعه ابن تيمية في فاتحة كتاب **الردّ على المنطقيين** وهو النص الذي حلّلناه في القسم العاشر. لكنّه لسوء الحظ وبالرغم من وعيه الحادّ بأهمية هذا التمييز لم يفد منه ليؤسّس ما أصبح لاحقاً جوهر علم الظاهراتية.

بكونه علماً بالأسباب والعلل كما عرّف الفلسفة بالمقابل مع العلوم النقليّة بكونها حصيلة التجربة الإنسانية[٥] بمقتضى العقل من حيث هو ملَكَة إنسانيّة كونية.

ولا يقتصر هذان المطلبان عندهما: **مطلب ملء صورة العقل المجرّدة بمادته المعينة** أو **مطلب تصوير المادة المعيّنة بصورتها المجرّدة** على الوجه الإضافي منه لتاريخنا الخاص، بل هو سؤال مطلق يتعلّق بالمنظور الجديد للعلاقة بين المجرد والمعين سواء كان ذلك في مجال العمل، أو في مجال النظر لذاتهما أو من حيث صلتهما بالشرع والعقد. وبذلك تتحدّد العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي في مستوييهما النظري والعملي، فنتجاوز الصدام بين فقه الظاهر وفقه الباطن، وبين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية فيتمّ الصلح بين المعرفتين التحليلية والتأويلية اللتين تصبحان مشتركتين بين الفلسفي والديني من العلم فتسهما في تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف فيها. وتلك هي بداية العقلانية الجديدة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية كلها: النقد الساعي إلى ضبط حدود العلم شرط في فهم العلاقة بين النظر والعقد من **جهة أولى** وبين العمل والشرع من **جهة ثانية**.

وبذلك، فالمقابلة المحدّدة للخاصيات المميّزة للفكر الفلسفي العربي الإسلامي تصبح قابلةً للتعيين من خلال المقابلة بين ما آل إليه الأمر خلالها وما كان عليه الأمر في العصر الأفلاطوني الأرسطي (حيث يكون النظر على العمل بإطلاق سواء كان خلقياً أو تقنياً ملغياً لمثل هذا التصوّر الذي وصفنا ومن ثَمّ حائلاً دون فهم التوسّط الضروري بينهما وبين العقد والشرع). ففي هذه المرحلة المتقدّمة على المرحلة العربية الإسلامية كان التصوّر السائد هو أن النظر والعمل قابلان للوصل المباشر من دون توسّط العقد والشرع للظنّ بإطلاق العلم وشفافيّة الوجود: الفلسفة العملية مبنيّة على الفلسفة النظرية مباشرةً وكلتاهما تحليليّة ومن دون توسّط

(٥) ابن خلدون **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٤، ص ٣٤٥: «صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره (....) و(صنف العلوم) الأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر».

المعرفة التأويليّة. وهو ما أدّى إلى الصراع بين الفقه والتصوّف في مستوى الوصل بين العمل بمعناه الفلسفي والعمل بمعناه الديني وأدّى كذلك إلى الصراع بين الكلام والفلسفة في مستوى الوصل بين النظر الفلسفي والنظر الديني.

ذلك أن الزعم بأنّ المعرفة العقلية والمعرفة الذوقيّة في الفلسفة والتصوّف مغنيان عن معرفة مجريات التاريخ وممارسة قوانين الحياة السياسية التابعين للكلام والفقه جعل العلوم متقابلة تقابلاً فصامياً بين الظاهر (العلوم العادية) والباطن (العلوم الخفية المزعومة) ومتحالفة تحالفاً مرضياً بين فني الظاهر (الكلام والفقه) وفنّي الباطن (الفلسفة والتصوّف). وبذلك يؤسّس حلف فني الظاهر الاستبداد الزماني المهيمن على ظاهر الوجود والإنسان ويؤسّس حلف فني الباطن الاستبداد الروحاني المهيمن على باطن الوجود والإنسان فيصبح المجتمع الإنساني ممزّقاً بين «دولتين» زمانية وروحانية أو «سلطتين» علنية وخفية.

وبهذا الفصام تصبح كلتا «الدولتين والسلطتين» عاجزتين عن تحقيق شروط القيام السوي المحقّق لأهداف الإنسانية التي مبدؤها الأساس كما سبق إلى صوغه القرآن الكريم وأيّده علم آيات الآفاق والأنفس، هو مبدأ الصلح بين الدنيوي والأخروي دينياً وبين المتناهي واللامتناهي فلسفياً والتخلّص من مرض الخطيئة الموروثة الذي هيمن على الفلسفة والتصوّف فقضى على الحياة السويةِ؛ إذ قسم العالم إلى ظاهر مادي وباطن روحي وقسم الإنسان بدناً وروحاً متجاورين. والجمع بين هذين الوجهين من المبدأ هو الشرط الضروري والكافي للحياة المتصالحة مع بعديها العقلي والروحي، ذلك أن النقد ينتهي إلى بيان حقيقتين هما من جوهر الثورة القرآنية: فالعقل ليس مقصوراً على الدنيوي والمتناهي، والروح ليس مقصوراً على الأخروي واللامتناهي.

لكن العقل لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن الروح، والروح لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن العقل. لذلك كان التصوّر الذي يؤدّي إليه النقد التيمي الخلدوني (حيث يتقدّم العمل على النظر تقدماً يمكّن من فهم التوسط الضروري للعقد والشرع)، قد جعل الأمر المحدّد ليس العقلي ولا الروحي، وليس النظري ولا العملي بل التلازم بينهما، ومن ثَمّ

فهما لا يقبلان الوصل من دون المرور بالعقدي والشرعي في العلاج، النظري والعملي للشؤون البشرية؛ إذ محرّك التلازم بينهما هو عينه العقدي والشرعي من حيث هما التنظيم الباطن والظاهر لفعاليات الإنسان في التاريخ، التنظيم الذي نقبل وصفه بالظاهر والباطن لعدم المشاحّة في الاصطلاح، لكن قصدنا هو الدال والمدلول باعتبار أن كل موجود هو آية ومن ثَمّ فهو رمز يتلازم في بعده الدال وبعده المدلول:

فالنظر لا يمكن أن يؤدّي إلى العمل ما لم يصبح عقداً، والعقد لا يمكن أن يصبح عملاً إلا إذا صار شرعاً، أعني نظاماً من القواعد والمعايير لتنظيم حياة الإنسان قانونياً (حكم) وخلقياً (تربية). ومعنى ذلك أن التصديق العلمي ليس كافياً للعمل بل لا بد من التصديق الإيماني.

والتصديق الإيماني يجعل التصديق العلمي قابلاً للتحوّل إلى عبارة إنشائية عن الإرادة وليس مجرد عبارة خبرية عن العقل. فيكون بذلك الوسيط الضروري بين العلم الذي هو خبري عن الطبيعة والتاريخ، والعمل الذي هو إنشائي عن التاريخ والطبيعة هو العقد (للنظر) والشرع (للعمل) الناقلين من الخبر إلى الإنشاء ومن الضرورة إلى الحرية.

وإدراك هذين الأمرين هو الأصل في كل فلسفة نقديّة تتجاوز الفصام بين المدرسيّات والخصام، فتصل العلم المطلوب لذاته والعمل المطلوب لذاته بهذين الرابطين المدخلين لهما في حركة التاريخ، ومن ثَمّ المضفيين عليهما صفة أدوات القيام الإنساني في العالم أو استعمار الإنسان في العالم الذي يمكن أن يكون خاضعاً لشروط الاستخلاف وقيمه، فيكون عبادة ويمكن أن يكون معارضاً لهما فيصبح فساداً وسفكاً للدماء. واكتشاف هذا الأصل هو ما تقدّم بإبداع بداياته الفكر العربي الإسلامي على الفكر الغربي كلّه إلى حدود النقد الحديث الذي نحا هذا المنحى فأتمّ المهمة؛ إذ أدرك أنّ الوصل بين النظر والعمل مشروط بما للأول من صلة بالعقد، وبما للثاني من صلة بالشرع (الذي هو ديني بالجوهر حتى وإن كان وضعياً بكيفيات تعيّنه أمّا جنسه فهو من فطرة الإنسان أعني من جوهر حريته التي يكون الوعي بها عين الوعي الديني). لكن ما حصل من نكوص في المثالية الألمانية بالرغم من حفظه لهذا التوسط آل إلى إلغاء شرط هذه الحاجة فجعل النظر والعمل هما بدورهما من جنس العقد والشرع فضلاً

عن كونه لم يخضع استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف وقيمه: وتلك هي علّة صيرورة المثالية الألمانية إيجاباً وسلباً أصل كل الفاشيات اليمينية واليسارية[٦].

(٦) كيف ذلك؟ الفاشيات اليمينية معروفة (فاشية إيطاليا وإسبانيا وألمانيا قبل الحرب الثانية). أما الفاشيات اليسارية فهي كل الدكتاتوريات التي تدعي تحقيق القيم بدكتاتورية البروليتاريا التي تحولت إلى دكتاتورية الأباراتشيك (فاشية روسيا والصين خاصة)، والفاشيات العربية جمعت صفات كلتا الفاشيتين.



الفصل الرابع والعشرون

علل فشل النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي

نقد شوائب الفكرين التيمي والخلدوني أساس الاستئناف السوي تضمّن كلا النقدين للآخر

هذه الشوائب هي بيت القصيد، فهي التي تفسّر علل الإجهاض في عملية الإصلاح لأنّها من ثمرات الفكر الذي أخرج المسلمين من تاريخ استعمار الأرض والاستخلاف فيها طيلة عصر الانحطاط. ولعل هذه العودة لها ما يبرّرها في بعض وجوه فكر الرجلين فدورهما كاد أن يتوقّف على القبلة الأولى المتلفتة إلى الماضي ولم تسهم في القبلة الثانية إلا سلباً بأن أزالت الموانع الماضية وأعدّت بدورها النقدي للاستئناف الممكن من دون أن تعدّ المستقبل إعداداً واضحاً وصريحاً بحكم مبالغة الرجلين في سياسة الذرائع: وذلك في المجالين الفلسفي والعقدي.

إنّ تجاوز الوحدة الضمنيّة إلى إدراك المسعى الواعي للتوحيد بين الحلّين التيمي والخلدوني يعني وصول المدرسة النقدية إلى الوعي بالتوجه المتبادل بين مشروع الأشعري ومشروع ابن حنبل لتحصيل مقوّمي المعرفة العلميّة التي لا تعارض المعرفة الإيمانية أو التصديق العلمي الذي لا يتناقض مع التصديق الإيماني لأن الثاني مشروط بإدراك حدود الأول. لذلك فقد كانت محاولة الأشعري التوحيد بين المنهج المنطق (الذي تعلمه من الاعتزال مدرسة تكوينه الأول) والمنهج التاريخي الذي تعلّمه من الحنبلية (مدرسة

تكوينه الأخير) في ظاهرها، مجرد خيار عقدي بين فرقتين كلاميتين. لكنّها في العمق جوهر المحاولتين التيمية والخلدونية، فالتوحيد بين الحنبلية والأشعرية ليس في الحقيقة إلا الإدراك المعرفي لضرورة الوصل المنهجي بين مضمون المعرفة أو بصورة عامّة المعطى التجريبي (البعد الحنبلي) وشكلها أو بصورة عامة التصوير العقلي (البعد الاعتزالي). فلا تبقى مادّة المعرفة من دون صورة أو هي مقصورة على الصورة النفسيّة لذاكرة صاحبها ولا تبقى صورة المعرفة من دون مادّة أو هي مقصورة على الشكل المنطقي لفكر صاحبها: العقلانية النقدية أو التجريبية النقدية وكلا الاسمين يصح.

إن الفصل بين المشروعين: مشروع ابن تيمية ومشروع ابن خلدون، يمثل علّة الإجهاض الذي أصاب ثورة الرجلين في ما تلاهما من تاريخ فكرنا، إجهاضها الناتج عن عدم إدراك هذه الوحدة والتكامل بين الثورتين اللتين ينبغي أن تكونا متلازمتين: فلا يمكن للإصلاح النظري العقدي (علاقة العلم بالإيمان) أن يثمر عملياً من دون الإصلاح العملي الشرعي، ولا يمكن للإصلاح العملي الشرعي (علاقة القانون بالأخلاق) أن يثمر نظرياً من دون الإصلاح النظري العقدي. من هنا محاولتنا القيام بترجمة حديثة لفكريهما، وما يمكن أن يبنى عليه من فهم لتاريخ الفكر الإسلامي ماضياً ومستقبلاً سعياً لاستكمال المرحلة النقدية في فكر الرجلين، ترجمتها ترجمة تجعلها تنتقل من الوجه السلبي للنقد إلى الوجه الموجب منه فتمكّن من تحديد الاستعمال المشروع للعقل في مهمّة الإنسان من حيث هو مجتهد ومجاهد. فمن دون ذلك لا يمكن فهم طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو القبلتين المتقاطعتين:

علاقة المستقبل بالماضي أو التوالي الأفقي، وفيه يكون المنهج التاريخي المستند إلى تجربة الحسّ الباطن هو الأداة الأساسيّة لفهم التاريخ وعلاقته بما بعده، أعني بما يتعالى عليه فيكون معين قيمه وأمثاله العليا التي تقاس بها آيات الأنفس.

وعلاقة المثال بالواقع أو التوالي العمودي، وفيه يكون المنهج المنطقي المستند إلى تجربة الحسّ الظاهر وهو الأداة الأساسية لتفسّر الطبيعة وعلاقتها بما بعدها، أعني بما يتعالى عليها فيكون معين قوانينه ومثله العليا التي تقاس بها آيات الآفاق.

وهذان النوعان من العلوم التفسيرية بوضع القوانين والتأويلية بوضع المعاني لا يمكن للمسلمين أن يتخلّصوا من المرضين المزمنين اللذين أصابا حضارتهم فأفقداهم شروط السيادة التاريخية وأدواتها.

المرض الأول: هو استبدال الوعي التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الروحي المترتّب على تخريف النقل الصوفي وتسفيه العقل الفلسفي (وهو ما ثار عليه ابن تيمية في إصلاحه من أجل تحقيق أعمال السيادة على التاريخ بإحياء الحرية البشرية رداً على فلسفة الجبرية التي طغت على الأشعرية): الثورة على العنف الرمزي الذي يولد الاستبداد الروحي (=تخريف النقل وتسفيه العقل).

المرض الثاني: هو استبدال العمل التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الزماني، المترتّب على تطويع النقل الفقهي وتسطيح العقل الكلامي (وهو ما ثار عليه ابن خلدون في إصلاحه من أجل تحقيق علوم السيادة على التاريخ بإحياء المعرفة بالفعاليات العمرانية والسياسة العقلية بديلاً من التاريخ العفوي في توالي العصبيات والقبائل): الثورة على العنف المادّي الذي يولد الخنوع السياسي (إفقاد الإنسان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون)[1].

إن فهم فلسفة التاريخ في صلتها بأبعاد القول الديني في الرسالة الخاتمة، فهمها هذا الفهم يمكن أن يكون من التجارب التي نتحقّق بفضلها من كون الرسالة خاتمة حقاً. فالنزول من الآيات ذات القوة الثانية المتعلّقة بما بعد التاريخ لتحديد شروط الآيات ذات القوّة الأولى في التاريخ نزولاً يؤسّس للثورة التي تجعل التاريخ فاعلية إنسانية من خلال المقابلة بين مستويين للعلاقة بالله: من حيث هو خالق (عالم الخلق والربوبية حيث الضرورة والحتمية) ومن حيث هو مشرع (عالم الأمر والألوهية حيث الحرية والمسؤولية) يؤسّس للحرية والمسؤولية، ومن ثَمّ لاستغناء البشر عن السلطان الروحي المعصوم والسلطان الزماني الظلوم،

---

(١) ابن خلدون **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٤٠، بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم ص ٤٦٣-٤٦٤. وخاصة «وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء».

وتلك هي محاولة ابن تيمية في الردّ على فلسفة الفعل الإنساني الخاضع للجبرية.

والصعود من الآيات ذات القوة الأولى المتعلّقة بالتاريخ لتحديد شروط تأويل الآيات ذات القوة الثانية في مابعد التاريخ صعوداً يؤسّس للثورة التي تجعل التاريخ ثمرة للعلم بالظاهرات العمرانية صورة (الدولة والتربية) ومادة (الاقتصاد والمجتمع)، ويؤسس للحرية نفسها للاستغناء نفسه في المجالين الروحي والزماني. لذلك باتت وحدة المسلَكَيْن بين ضربي الآيات من القوتين أمراً يجعل الفصل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، فصلاً وهمياً علته تصوّر الوحي مجرّد تلقٍّ عديم العقل والعقل مجرّد بث عديم الحدس، وتجاوز هذا الفصام أشارت إليه الآية ١٥٦ من سورة البقرة بشرطي الحرية المطلقة في مجال المعتقد: **الشرط السالب** هو التحرّر من الطاغوت، **والشرط الموجب** هو الإيمان بالله.

معتبرة ذلك تبيناً للرشد من الغي، وإمساكاً بالحبل الذي لا ينفصم ومن ثَمّ الحبل النهائي الذي ليس بعده حاجة للوسطاء أو الوكلاء في مجالي السلطان الروحي والزماني. وبهذا المعنى فإنّه يمكن أن نعتبر كل ما تقدّم من تاريخ البشرية على هذه الفلسفة محاولات للوصول إلى صيغتها المثلى (في الفلسفة ممثّلةً بالأفلاطونية والأرسطية تجاوزاً للعلم غير المؤسّس تأسيساً متعالياً في الحضارة القديمة، وفي الدين ممثّلة بالمسيحية واليهودية تجاوزاً للعمل غير المؤسّس تأسيساً متعالياً في الحضارة القديمة)، وأنّ ما ولاها محاولات لتحقيقها في الواقع الفعلي (الإصلاح الديني والإصلاح الفلسفي في الفكر الحديث)، مع تحريفاتها الممكنة في الحضارة الحديثة.

ـ دلالة اللقاء بين الدورين علاج أمراض الوضع الفكري الحالي

هل كان الباحث في الفلسفة من خلال إشكالية المنطق وأصوله (ابن تيمية) خالي الذهن من البحث في التاريخ وأصوله (أي الأحداث التاريخية) من خلال إشكالية فن التاريخ وأصوله؟ أم هو كان مثله مثل الباحث في التاريخ من خلال إشكاليّة التأريخ وأصوله الذي لم يكن خالي الذهن من العلاقة بين البحث في تأسيس التاريخ وإعادة تأسيس الفلسفة؟ إن الجواب المثبت للتماثل بين الموقفين هو الذي يحدّد دلالة الموقف

من الفلسفة الذي يبدو سلبياً وهو في كلتا الحالتين أكثر إيجابيةً من موقف مؤسسي المدرسيات الأربع. فهو موقف يضفي عليها خاصية المسعى التاريخي للمعرفة الإنسانية ومن ثَمّ نسبيّة التجربة والحقائق المتراكمة بحسب الاجتهاد المتدرج في معرفة موضوعات البحث العلمي والفلسفي؟

ذلك أنّ الحدّ من دعاوى المعرفة العقلية ومن دعاوى المعرفة الذوقية هو النتيجة الإيجابية الأساسيّة التي تبين لنا معالم الحلّين اللذين اعتمد عليهما الغزالي في **إحياء علوم الدين** (استعارة المنطق من الفلسفة والذوق من التصوّف) وتجاوزهما كلا الرجلين إلى ما كان ممتنعاً لدى الغزالي[٢]. فتحرير الفكر من المنطق الكلامي والميتافيزيقي بصورة جذرية من خلال إدراك معنى «طور ما وراء العقل»، وتغيير نظرية الحقيقة ونظرية القيمة فأصبح حلّ ابن خلدون ممكناً. وكلاهما لا ينفي الحاجة إلى المنطق والذوق، بل هما ينسبان دورهما لحاجة الأول إلى التجربة الحسيّة الخارجية، وحاجة الثاني للتجربة الحسيّة الباطنة التجربتين المحكومتين دائماً بحدّ الغيب المحجوب على جميع الخلق بمن فيهم الأنبياء فضلاً عن المتصوّفة، ويتّفقان كذلك على الحدّين الآتيين:

١ ـ **فالمنهجية المنطقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الظاهر، أعني موضوع المعرفة التحليلية (المحسوس الممكن).

٢ ـ **والمنهجية الذوقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الباطن، أعني موضوع المعرفة التأويلية (المعقول الممكن).

لكنّ فكر الرجلين يتقابل مسارهما بالرغم من الوحدة البينة حين الجمع

---

(٢) ما الذي جعل ردة الفعل الرشدية على الغزالي والتي كان لها نظير في الفلسفة الألمانية على هيوم قبل النقد الكنطي لم يوازها ما يماثل الحل الكنطي مواصلةً لعمل هيوم، ما دام ما يجري في علاج الإشكاليات الفلسفية ليس أمراً مقصوراً على ما يتبع الوجه الخصوصي من الحضارات بل هو ما يعم كليّات الحضارة الإنسانية؟ وهل يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون مماثلاً لما واصل عمل هيوم بعد كنط؟ دعواي أنه يتجاوزه إلى حدّ كبير ولا يمكن أن نفهم ذلك إلا بإضافة تجاوز الغاية التي بلغت إليها المثالية الألمانية: وذلك هو جوهر المسألتين اللتين سندرس فيهما جديد ابن تيمية وابن خلدون وشوائب هذا الجديد.

بين البداية والغاية[٣]. فالاختلاف يتعلّق بالتقديم والتأخير للنظر والعقد والعمل والشرع، ولما كان تأسيس العمل على نظرية فلسفية عميقة اقتضت أن يصبح التاريخ علماً وهو أمر متعذّر من دون أن تصبح الفلسفة تاريخيّة، فإن ثورة ابن تيمية الفلسفية التي أزاحت ميتافيزيقا الكليّات الجامدة أصبحت شرط ثورة ابن خلدون الفلسفية لتأسيس رأس العلوم الإنسانية، أعني التاريخ.

وما رأيناه عند ابن تيمية من حدّ من دعاوى العقل النظري في القدرة على تجاوز التجربة إلى أكثر من الصورة العقلية المنظّمة لها نجد له نظيراً عند ابن خلدون يحدّ من دعاوى المعرفة العملية المبنية على المعرفة النظرية المطلقة. وهذا الحدّ لم يكن مقصوراً على المستوى الإبستيمولوجي بل هو تعدّاه إلى سلّم التعبير العلمي للفعل السياسي، فنظرية عدم التأثيم في الفكر السياسي وبداية تأسيس نظرية الحكم الشوري في الفكر السنّي، ومن ثَمّ تأسيس شروط الانتقال إلى الديمقراطية في وجهها الحكمي والتربوي المحرّرين للإنسان.

لكن عدم تحقّق، ما تعدّ به محاولات ابن تيمية وابن خلدون علّته، المناخ الناتج عن حدّة المصارعة التي نتجت عن التصدّي لترميم المدرسيّات التي جمدت الفكر والروح فجعلت الحكمة تفقد معناها، ولا يبقى فقهاً للطبيعة والوجود من خلال التجربة الحسّية، وجعلت التصوّف يفقد معناه فلا يبقى فقهاً للشريعة والوجود من خلال التجربة الوجدانية، والتقى الانحرافان في دجل الباطنية فأصبح السحر والكرامات وحيل الاستبداد الروحي والزماني جوهر الفكر الفلسفي والصوفي بديلاً من العلم والحكمة، وأصبح مضمون الفكر الأيديولوجيا التي يبشّر بها حزب مؤسّس لسلطان القوى الخفية والتحالف بين الطغيان الروحي (للولاية) والطغيان الزماني (للشعوذة) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية. وهذا المناخ قتل ما أسّس له القرآن

---

(٣) يكاد الإجماع يكون حاصلاً حول نسبة النزعة الاسمية لابن تيمية. لكن نسبتها إلى ابن خلدون تبدو موضع نظر، وهو ما نبحثه بعمق في هذا الكتاب، ويمكن أن نشير إلى أمرين يثبتان هذه النسبة: **فأولاً** ابن خلدون ينفي أن يكون للمعرفة الكلية أدنى دعوى سليمة في المعرفة العلمية ما لم تكن مؤسّسةً على المعطيات الحسية معللاً ذلك بكون الحقائق لا تكون إلا عينية. **والثاني** هو بيان الطابع الصوري الخالص للمنطق عندما يكون مستنداً إلى نفي الذاتيات في صفات الأشياء بحيث إن نظرية الذاتي سواء كان جوهراً ثانياً مقوماً أو عرضاً ذاتاً مترتباً عليه مشروطة في القول بما يتجاوز الكلي الاسمي وهو أمر يتمّم الوجه الأول من موقف ابن خلدون أعني عينية الموجود.

الكريم من فلسفة في الطبيعة أساسها النسب الرياضية الدالة على نظام الخلق الطبيعي ومن ثَمّ لعلم رياضي للتجربة الحسية عن الطبيعة، كما يتبين من عمل علمائنا المتحرّرين من المدرسيات من أمثال حفيد ابن قرة والبيروني والحسن بن الهيثم الذين بلغوا الذروة في تطوير العلم اليوناني المتخلّص من خليط عصر الانحطاط اليوناني أعني التحليلي الطبيعي.

وعدم تحقّق ما تعدّ به محاولات ابن خلدون، الساعية لتأسيس فلسفة في التاريخ أساسها النسب السننية الدالة على نظام الفعل التاريخي ومن ثَمّ لتأسيس علم تاريخي للتجربة الخلقية في التاريخ، كما يتبين من عمل علمائنا من أمثال ابن تيمية وابن خلدون جامعاً بين التأسيسين التأويلي التاريخي. لكن ابن تيمية وابن خلدون هما بدورهما أسهما في هذا المآل إلى العقم لأنهم غلبا منطق ردّ الفعل الحادّ وسدّ الذرائع فحاربوا الفكر الفلسفي الذي صار عندهما مصدر كلّ شر ولم يعتبرا أنه هو بدوره كان ضحية ما حلّ بالفلسفة التي أسّسها كبار الفلاسفة من انحطاط هو عين ما رممّت المدرسيات. فكان رد فعلهما ومنطق سدّ الذرائع ملغياً لعلوم الطبيعة من أصلها لفرط اختلاطها بالسحر والتنجيم، والتجربة من الأصل لعلّتين:

١ ـ فالاستعاضة عن علوم الطبيعة بعالم الخرافات والكرامات الصوفية والسيمياء وعلم الحروف

٢ ـ آل إلى اتهام العلوم العقلية بمعاداة الدين بخلاف ما يؤكّده القرآن الكريم.

وبذلك فسعي ابن تيمية وابن خلدون الثوري إلى قلب معادلة التأسيس ـ على أهميته ـ لم يكن كافياً لإخراج الفكر العربي الإسلامي من الانحطاط الذي كان قد تأكد منذ أن توقّف الفكر النقدي، وأعيد ترميم المدرسيات في القرن الثاني عشر الميلادي السادس الهجري:

فإصلاح علم النظر ومناهجه لإصلاح العقائد الناتجة عن سوء فهم لعلم الطبيعة الذي تحوّل إلى أسطرة للقوانين الطبيعيّة، وإلى جعل العلوم النظرية سحراً واعتقاداً في الوساطات: ومنها الولاية وزيارة القبور... إلخ، لم يمكّن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائياً، لأنّه ظنّه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

إصلاح علم العمل ومناهجه لإصلاح الشرائع الناتجة عن سوء فهم لعلم التاريخ الذي تحول هو بدوره إلى أسطرة للقوانين التاريخية، وإلى جعل العلوم العملية جفراً واعتقاداً في التنجيم ومنها الاستبداد، لكون الحاكم لم يعد يستمدّ سلطانه من رضا الرعية وقبولها بل من عوامل سحرية وتنجيمية لا علاقة لقوانين السياسة بها... إلخ، لم يمكّن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائياً، لظنّه إياه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

أمّا المثالية الألمانية فإنّها قد سعت إلى الغايات نفسها فهدفت إلى الإصلاح بالمعنى الذي حدّدناه هنا، وهي قد نجحت إلى حدّ الانقلاب إلى الضد؛ إذ إن تحرير النظر والعقد والعمل والشرع تحقّق بالنسبة إليها جميعاً، فأصبحت جميعها كالجني الذي يقلب كل شيء بسحر العلم والعقد والعمل والشرع، مؤسِّسة لعالم الجبروت العقلي والنقلي في آن. المثالية الألمانية هي أصل كل الفاشيات الرمزية والفعلية أو هي على الأقلّ مبرّرها الفلسفي، حتى وإن تصوّرنا ذلك ظاهرة كونيّة بدأت قبل المثالية الألمانية اكتملت اليوم في عولمة التكنولوجيا والأيديولوجيا النافية لكل المتعاليات[٤]. ولما كانت الموازنة تتعلّق بالأسس التي يمكن أن ترجع الفلسفة إلى مهمتها الأساسية بفضل نقد الميتافيزيقي (الإصلاح العملي غاية والإصلاح النظري أداة)، ونقد الميتاتاريخ (الإصلاح النظري غاية والإصلاح العملي أداة)، وهو هدف يشترك فيه فيلسوفانا ومحرّرو مشروع المثالية الألمانية المشهور، فإنّ مطالب الفكر العربي الإسلامي لا تزال هي عين مطالب الفكر الإنساني الحديث وحتى ما بعد الحديث.

---

(٤) لن يدرك دلالة هذا الكلام الذي يبدو مغالياً إلا من يذكر أن مصدر العولمة الأيديولوجية والعسكرية والتي أصبحت اقتصادية وثقافية بوجهيها الشيوعي والرأسمالي كلاهما ألماني بالجوهر. فأمّا العولمة الشيوعية فإثبات طابعها الألماني يسير لأنّ الماركسية التي تؤسّس لها من ثمرات المثالية الألمانية خاصّة. وأمّا العولمة الرأسمالية فيكفي التذكير بأنّ الولايات المتحدة التي تقود العولمة ليست إلا بنت الإصلاح الديني، علماً وأنّ غزو أمريكا قد كان ردّ فعل على الوجود العربي الإسلامي عائقاً للتجارة الأوروبية مع الشرق في بدايات قرون الحداثة، وهو ثمرة كذلك لمنطق الغزو الديني والاستعماري الموروث على الإمبراطوريات المحيطة بالأبيض المتوسط ومنها التي هي آخرتها عندئذٍ الإمبراطورية الإسلامية بالقيادة العثمانية. العولمة ظاهرة لا يمكن أن تكون مفهومة من دون هاتين الإمبراطوريتين الأمريكية التي لا تزال قائمة والسوفياتية التي انقرضت.

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي



الفصل الخامس والعشرون

الموازنة والتعليق العام على أهمّ مسائل الكتاب

نكتفي في الفصل الأول من هذه المقالة بعرض عام وجيز لأهمّ مسائل الكتاب المترجم نبين فيه المنجزات العامة في الفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي الفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وبكلام أوجز منه على المسائل المنهجية وأدوات المعرفة ما خصّ منها علوم الطبيعة خاصّة أو علوم الإنسان أو ما اشتركت فيه كل العلوم بما في ذلك بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. لكنّ التركيز الخاص في الموازنة نخصّص له الفصل الثاني لندرس المسألتين اللتين تمثّلان العمود الفقري في لبّ الفكر الفلسفي الواصل بين مراحل الفلسفة كلّها عامة، وبين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحيّة خاصة؛ إذ فيهما تكثّفت ثمراتهما فأصبحت أهمّ إشكاليات الفلسفة الألمانية أعني التي هي وريثتهما الحقيقيّة لأنّ لايبنتس مؤسّسها لم يكن من القائلين بالقطيعة مع الماضي الفلسفي وبالانطلاق من الصفر كما يزعم ديكارت:

- **مسألة فلسفة الدين** التي هي أهم شواغل ابن تيمية.
- **ومسألة فلسفة التاريخ** التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

فتأريخ المسائل والمناهج عامة وهاتان المسألتان خاصة، يبينان دور ما تمّ تحقيقه من توحيد بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام توحيداً هو جوهر الفكر الفلسفي الذي لم يتجلّ تجليه الأتمّ إلا في العصر الوسيط، فأظهر ما

كان خفياً في ما تقدّم عليه، وجعل كل ما ولاه جارياً في ما حطّه من سبل. فالعصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظنّ، ولا يصحّ هذا الوصف عنه في الغرب فضلاً عن أن يصحّ في الشرق. فهو العصر المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل وفرعها النقدي خاصّة قد حدّدت منظوراً جديداً يدور حول المسألة المعرفيّة وحول ما في المسائل الوجودية من مساعدة على تحديد خصائص العلم التحليلي في الطبيعيات وحدوده (وخاصة ما بعد الطبيعيات)، وصلته بخصائص العلم التأويلي في الإنسانيات وحدوده (وخاصة ما بعد التاريخيات). وذلك هو جوهر الفلسفة النقدية في كل مراحلها وخاصة منذ أن أصبح صريحاً في التصدّي للإلهيات الفلسفية فكان بذلك، ولا يزال إلى الآن الرديف الساعي إلى تحرير العقل الإنساني من الفكر الدغمائي، ما كان منه إيجابياً (الذي يدّعي أصحابه العلم المطلق وشفافية الوجود المطلقة) وما كان سلبياً (الشكاكية النافية للعلم بإطلاق ولكل قابلية لإدراك الحقيقة).

وليس في ذلك قول بالوسطية لأنّ النقد ليس توسطاً بين الدغمائية والشكاكية بوصفهما حدَّيْ تفريط وإفراط؛ إذ كلاهما تحكّم يتطابق فيه التفريط والإفراط ومن ثَمّ فهما ليسا حدّين بل وجهان للدغمائية: **وجه إيجابي** يطلق القول بالعلم التحليلي فينفي كل ما يتجاوزه، **ووجه سلبي** يطلق القول بنفي المعرفة التحليلية فيطلق القول بالعلم التأويلي. فلا يمكن للشكاكي أن يطلق شكّه من دون أن يكون دغمائياً. ولا يمكن للدغمائي أن يطلق يقينه من دون أن يصبح شكاكاً في كل شيء: كلاهما يحتاج إلى إثبات المعدوم ونفي الموجود ليكون موقفه متجاوزاً للموقف النقدي الذي هو الحكمة العقلية الوحيدة التي تؤسّس للعلم التحليلي وتبقي مكاناً لما يتجاوزه، فيكون موضوع العلم التأويلي بشروط المنهج العقلي وليس بالتحكّم الباطني المؤسّس لسلطان روحي معصوم يتجاوز علمه منزلة المعرفة الاجتهادية إلى العلم المزعوم بالحقيقة المطلقة[1].

(١) وهذا مفهوم التعليمية التي صارعها الغزالي، فهي شكاكية إزاء قدرات العقل بهدف تأسيس الحاجة إلى الإمام المعصوم فتكون دغمائية سلبية مع بدوها وكأنها شكاكية. لكنها في الحقيقة وثوقية إلى الأذقان: لأنّ الهدف هو وضع أساس للتحكّم التأويلي الذي ينسب إلى العلم اللدني لصاحبه الإمام المعصوم أو القطب الملهم.

ويهدف عرضنا الوجيز لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين بفضل ما ننسبه إلى الرجلين من دور مكّن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أعني ما حصل من ذلك **أولاً**، وما لا يزال ممكن الحصول **ثانياً** بحيث تكون الفلسفة العربية الإسلامية أفقاً مفتوحاً قابلاً للاستئناف حتى وإن مرّت عليها فترات كانت فيها غائبةً عن التأثير والفعل التاريخي. لذلك فقد ركزنا في سابق الفصول على إبراز أهم إنجازات الفلسفة العربية التي عالجت القضايا الكونيّة المشتركة بين كل المحاولات الفلسفية الساعية إلى فهم الكون وتحديد منزلة الإنسان فيه. فكان ذلك بحدّ ذاته موازنةً عامة بين فكرنا من حيث الإنجازات التي حقّقها وأهم إنجازات المثالية الألمانية. وحان الآن أوان الكلام عن هذه الإنجازات في المسائل التالية التي اخترت أن أترجم بنفسي فصول الكتاب المتعلّقة بها لهذه الغاية لأنّها بيت القصيد من العمل كله:

١ ـ التمهيد (ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب.

٢ ـ المعرفة والعلم (اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين.

٣ ـ التاريخ (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن خلدون خاصة.

٤ ـ الدين (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكنّ أفق المثالية الألمانية ليس مقصوراً على ما ورد في الكتاب المترجم، أعني فكر أعلامها الأربعة بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا مراحلها فقسّماها إلى مرحلتين إحداهما موجبة أسّست المثالية الألمانية والثانية سالبة سعت إلى تجاوزها بنقدها. فأمّا المرحلة الموجبة فيمثّلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسّسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية، أعني فشته وشلنغ وهيغل. وأما المرحلة السالبة فهي الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم ويمثّلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيركيغارد. ذلك أن موازنتنا تجري في هذا الأفق الشامل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم

لأن ما ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة، لا يقبل الحصر في ما ركّز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

ينطلق تعليقنا العام من تلخيص محرّر الكتاب الأستاذ زند كولر في مقدّمته؛ تلخيصه لمسائله، إذ حدّد بصورة دقيقة المنجزات التي حقّقتها المثالية الألمانية، أعني منجز الفلاسفة الأربعة (كنط وفشته وشلنغ وهيغل) الكبار، وكذلك منجز المفكرين الذين تنسب إليهم حركة الرومانسية الأولى باعتبارها الثمرة الأدبية والفنية للمثالية الألمانية. فما جاء في فصول الكتاب كلّها عرض عرضاً أميناً في المقدّمة؛ إذ إن كل مؤلّف أسهم في تقديم التلخيص المتعلّق بالفصل الذي ألفه. وتلخيص أهم الفصول التي تعنينا في هذا العلاج خاصة يساعد على تحديد قضايا الموازنة. لكنّ الفصل الرابع المتعلّق بالمعرفة والعلم نجده ملخّصاً كلّ قضايا نظريّة المعرفة عند الفلاسفة الأربعة الكبار، ومن ثَمّ فهو الأجدر بأن يكون الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نوازن بينهما، لأنّ مدار النقد في المدرستين النقديتين العربية والألمانية، هو حول مسائل نظريّة المعرفة وعلاقتها بنظرية الوجود.

إنّ المقدمة التي تشبه عملاً جماعياً يلخّص فيه كلّ مؤلف مسهم في الكتاب عمله فيه، يمكن أن تكون كافيةً لتحديد المنجزات الأساسية للمثالية الألمانية. لذلك فهي ستكون مادة التعليق العام للموازنة الجملية، أما الموازنة التي نركّز عليها في بحثنا فنقارن إنجازات ابن تيمية وابن خلدون مع إنجازات المثالية الألمانية فتخصّ الفصلين الثامن (التاريخ) والتاسع (الدين). ومن ثم فهما يحتويان على مخّ الكتاب وزبدته، وحصر التعليق فيهما يعود إلى العلتين الآتيتين:

الأولى حتى أكون الوحيد الذي يتحمّل مسؤولية القراءة المبنية على القسم الأول من الكتاب والتي هي في الحقيقة العلة الغائية للمشروع كلّه.

الثانية لئلّا يكون الغرض البعيد شديد الظهور فيفسد التأثير المقصود من المشروع كله: إحياء الفكر العربي الإسلامي ببيان ما فيه من حي بصورة تبدو عرضية.

والمعلوم أنّ الخطة في الحقيقة مقصودة لكنّها بحاجة إلى أن تكون مضمرةً لأنّ تأثيرها يكون متناسباً عكسياً مع الإفصاح عنه، فكلّما كانت مضمرة كان تأثيرها أكبر. فإذا عمّ على الكتاب فإنّه قد يفقده التأثير ويصبح وكأنّه أيديولوجي محض. لذلك، فعلينا أن نحلّل خطّة الفكر في المثالية الألمانية حتى يكون تاريخ الفكر الموضوعي الدليل في التعليق وليس الهدف العملي من الموازنة، وكانت طريقة كتابة المتن متضمّنةً الخطّة الآتية في علاج المسائل الإحدى عشرة التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية:

١ ــ مصادرها ومراجعها

٢ ــ ومقوماتها ونسقها

٣ ــ المراحل التي قطعتها

٤ ــ أثرها في ما بعدها

٥ ــ دلالاتها بالقياس إلى ما تقدّم عليها وإلى ما تلاها.

وهكذا، فإنّه كان بالوسع الاقتصار على هذا المدخل للتعليق على كلّ مسائل الكتاب في هذا الفصل الأول لولا سعينا للقيام بموازنة تبرز ما بين الفلسفتين العربية والغربية الحديثة من صلات وثيقة في أهم مجالات الفكر الفلسفي، وذلك من هذه الوجوه الخمسة نفسها التي اعتنى بها كتاب **المثالية الألمانية** في دراسته فكر أربعة فلاسفة كبار. وها نحن نبدأ بترتيب التعليقات الموجزة التي ضمنّاها لحواشي الترجمة خاصّة بملخّصات البحوث الواردة في الكتاب وهي تعليقات تبحث عن الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نريد أن نوازن بينهما. ولعلّ أهم الجسور التي يمكن أن تبين الصلة المباشرة بين الفكرين ومن ثَمّ تمكّن من الموازنة بينهما خمس مسائل مهمّة نوردها تباعاً مع توحيد تعليقاتنا التي جاءت في الترجمة على شكل هوامش موزّعة بحسب المواضع التي تقتضيها:

أولاً: مسألة وحدة الوجود

فأولى المسائل التي يمكن أن تمثّل جسراً فتمكن من المقارنة بين الفلسفتين العربية والألمانية هي في الوقت نفسه أهم مسائل الفكر التيمي،

أعني مسألة وحدة الوجود وما دار من نقاش حولها بخصوص مسألة الإيمان والإلحاد وتأثير سبينوزا في كبار مفكّري الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر، وخاصة في أحد أكبر شعراء ألمانيا لسنغ المدافع الأمين على التنوير، وعلى النظرة المنصفة لأهمّية الحضارة العربية الإسلامية من خلال تصدّيه للحقد الدفين الذي يعبّر عنه رجال الكنيسة إزاء الإسلام والمسلمين. فنقد وحدة الوجود وما ينتج عنها من تأليه الإنسان أو سحق في الطبيعة (كلتا الفرضيتين تنتجان عن وحدة الوجود)، ونقد قدرات العقل المعرفية إثباتاً أو نفياً مطلقين، أمران مشترَكان بين المدرستين النقديتين العربية والألمانية.

ثانياً: مسألة الحرية الإنسانية

لكنّ المسألة الأولى لها وجه ثانٍ يمكن أن يدعم الجسر بين الفلسفتين بوجاهة أكبر لأنّه يمثّل الردّ على ما يلزم عن وجهها الأول، أعني القول بوحدة الوجود المؤدّي إلى نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الخلقية: إنها مسألة الحرية والمسؤولية اللتين يجمع بينهما مفهوم التكليف[٢]. فلا بدّ هنا من الإشارة إلى دور العقل في التشريع وعلاقة ذلك بالدين، ويجدر هنا أن نسأل: هل الأخلاق التي تحتاج إلى المسلّمات تحتاج إليها باعتبارها مجرد مسلّمات أم باعتبارها ما ليس منه بدّ لتكون الأخلاق ذات أساس؟ هل الأخلاق تكون كافية لتأسيس تشريع ذاتها، فضلاً عن التشريع القانوني أم لا بد لها من أساسها الذي هو مسلماتها؟ وهل ما قد يُفهم من فكر كنط أعني أن تكون واقعة الضمير

(٢) يخطئ من يتصوّر مفهوم التكليف مفهوماً بسيطاً يفيد علاقة ذات اتجاه واحد يكون فيه المكلَّف مأموراً فيكون فعله مضطراً. لكنّ التكليف يتضمّن اعتراف المكلِّف بحرية المكلَّف التي تستوجب التزامهما باحترام شروط التكليف الذي عرضه الأول وقبله الثاني ومن ثَمّ مسؤوليتهما على تحقيق المهمة. ومن ثَمّ فالتكليف عقد بين ذاتين حرتين (الله والإنسان) حول عمل معين من ضمن الممكنات التي يقدر عليها المكلَّف بمهمّة. ومعنى ذلك أن الله الذي خلق الإنسان حراً ومسؤولاً عن أفعاله أمام نفسه، خلق إمكانية أن يصبح هذا الإنسان الحر قابلاً لأن يكلّف بمهمّة سمّاها القرآن أمانة عُرِضَت ولم تُفرَض وقبلها الإنسان فلم يعد مسؤولاً أمام نفسه فقط، بل أمام من قبل عرضه فأصبح مسؤولاً منه كذلك. التكليف، إذاً، ما حصل بعد العرض الذي قبله الإنسان وكان الإنسان بهذا القبول أقلّ الكائنات تهرباً من تحمّل المسؤولية بالرغم من ثقل الأمانة، وتلك هي العلّة في الرهان عليه المرموز إليه بقبول النظر إلى يوم الدين.

الخلقي كافية فتكون مغنيةً عن الأساس الذي هو مجرّد مسلمات لمصالح العقل من حيث هي تأسيس لأمل الإنسان وليس من حيث هي حقيقة وراء مجرد تأسيس الأمل؟

إن انقلاب الأمر من التأسيس المعرفي الذي يمكن أن يُكتَفى فيه بالمسلمات بمعناها الرياضي (إدراك واقعة الخلق يؤدّي إلى المسلمات)، إلى التأسيس الوجودي حيث لا يمكن أن يكون الأساس مجرد فرضيّات لمعرفة فرضيّة بل حقائق وجودية تعلّل ما تؤسّس له تعليلاً حقيقياً ولا تكتَفي بتعليل علمه. فالأخلاق أساس للدين من حيث هو الإيمان بهذه المسلمات معرفة أعني أنّنا نرتقي من الخلقي إلى الديني. لكن الدين هو أساس الأخلاق وجوداً لأن مجرّد التسليم العقلي - كالحال في مسلمات الرياضيات مثلاً - قد يكفي للبناء المعرفي حيث يكون من جنس الهندام في العمارة يمكن تركه بعد الفراغ من البناء لكنّه غير كافٍ للتعليل الوجودي لأنّ البناء يستمدّ منه أساسه ولا يمثّل مجرد مرقاة في بنائه. كيف نميز في إدراك واقعة الأخلاق بين العادة والتربية وبين التشريع العقلي المزعوم مؤسساً للمسلّمات التي هي جوهر الدين؟ والنسبة بين نوعي المسلّمات المشروطة في المعرفة والمشروطة في الوجود هي النسبة بين مسلّمات الرياضي ومسلّمات الطبيعي حتى في المعرفة:

فالأول معرفته مقصورة على المقدّرات الذهنية فتكون الفرضيات كافيةً لتصوّر المقدرات التي من البدء نسلم بأنّها موجودة في الخيال.

أما الثاني فمعرفته تتجاوز المقدّرات الذهنية إلى الوقائع الفعلية فتكون فرضياته التي منها قوانين الظاهرة بعد أن تصبح ما به يفسر الظاهرة محيلة إلى حقائق لا يمكن للظاهرة أن تكون موجودة من دونها.

وهذه المسألة تعدّ من أهم المسائل التي تتعلّق بها المقارنة مع ابن خلدون الذي جعل مسائل الفلسفة العملية مسألة نظرية نقلاً إياها من جنس الأدب إلى جنس الحكمة كما هو بيّن من خطبة **المقدّمة**.

ثالثاً: نظريات القانون والتشريع

وثالثة المسائل التي تصل بين الفلسفتين هي مسألة نظريات التشريع وعلاقتها بأفعال العباد، وأهمّية نظريات التشريع والسياسة في فكري

عَلَمَيْنا. وذلك ممّا يبرّر الحاجة إلى المقارنة النسقية كما نبين في المقالتين الأخيرتين الجامعتين لتعليقاتنا التي تستند إليها الموازنة في الكتاب. ولهذا الكلام علاقة بالكيفية التي عالج بها الفكر الإسلامي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله؟ ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمّية مسألة الفعل «بين قادِرَيْن» وحلّ ابن تيمية لإشكالية الكسب الأشعرية؛ إذ هي تفهمنا اقتراب حلّ ابن تيمية من الحلّ الاعتزالي في مسألة أفعال العباد إيماناً بحرية الإنسان أساساً لمسؤوليته بل وحتى تسليماً منه بالغائية بالمقابل مع المذهب الأشعري المتأخّر الذي يبدو قد عاد إلى ما يشبه الجبرية.

رابعاً: مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا

والجدير بالملاحظة أن ابن تيمية لم يكتف بما وصلت إليه المثالية الألمانية بل هو تجاوزها إلى ما بعدها من الفكر الغربي الحديث (كنيتشه وهايدغر)، فأشار إلى بداية الإشكالية التي قضت بالحلول الميتافيزيقية السهلة على حرية الإبداع العلمي والعملي، بدايتها مع الشكل الأفلاطوني الأرسطي مقترحاً عودة إلى ما قبل سقراط لفهم بعض هذه الانحرافات، وخاصة في الأسس الميتافيزيقية للمنطق ونظرية المعرفة.

كما إن ابن خلدون سبق النقد المثالي الألماني في إدراك آثار المعرفة الدغمائية التي تحصر الوجود في الإدراك، آثارهما على النظر والعمل في آن، ومن ثَمّ ضرورة النقد الفلسفي لتأسيس العلوم. لذلك فإنّه يمكّننا أن نعرف أنّ إشكالية نظرية المعرفة الفلسفية ثانية المسائل التي تؤدّي الدور نفسه في الجسر بين الفلسفتين وتصل الإشكالية الأولى بالإشكالية الثالثة الموالية أعني الوجه الثاني من الإشكالية الأولى.

وهكذا، فعلاقة علاج هيوم وكنط لمسألة المعرفة القبلية وحدود العقل بعلاج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لها، ليست مجرّد وقوع الحافر على الحافر بل هي ثمرة حتميّة للفصل بين الضرورة المنطقيّة التي تحكم الاقتران بين المعاني المجرّدة في الأذهان والضرورة الوجودية التي تحكم الاقتران بين الموجودات في الأعيان. فهذه الأعيان يمكن أن تكون موصوفةً بتلك المعاني من دون أن ندّعي التطابق بين المعنى المجرّد وما يعدّ عيناً نجد فيه بعض وجوه ذلك المعنى. وعلّة ذلك هي الفصل بين

الماهيّة والوجود عندما يضفى على الماهيات قياماً فعلياً يتعدّى كونها تصوّرات عقليّة لا يربد بينها الضرورة المنطقية ثمّ تفرض على الأعيان التي من البيّن أنّها واقعات وليس واجبات وما بينها من اقترانات هو من جنس الأمر الواقع لا من جنس الأمر الواجب. وبذلك يكون ما بين التصوّرات من علاقات اقترانات منطقيّة ليس لها مدى وجودي بالرغم من كونها ضروريةً لكنها بمجرّد أن تسقط على الوقائع الممثّلة لها بصفة الأعيان الموصوفة بها تصبح ذات اقترانات عرضية أو على الأقل عديمة الضرورة الوجودية.

إنّ هذه الإشكالية بأبعادها الأربعة المذكورة في فصل نظرية المعرفة ومنزلة العقل وحدود دوره[٣]، أي عند كنط وفشته وشلنغ وهيغل بالمقارنة مع التصوّر التيمي والخلدوني من المناظير التي اخترناها للتوحيد بين كلّ التعليقات، أعني من حيث المضامين والمناهج والنتائج خاصة. ومن الجدير الانتباه إلى التعريف الخلدوني للفلسفة باعتبارها التراكم التاريخي للتجربة الإنسانية المشتركة بين ذوي العقل. فمسألة نقد العقل ليست مقصورةً على النقد بمعناه الكنطي، أعني منه حيث بنية العقل وخريطة قدراته بل هي تتعدّاه إلى نقده التاريخي من حيث بيان تكوينيته وتعقد قدراته بحسب المراحل التي يتكوّن خلالها[٤]. فيكون الجسر بين الفلسفتين الأهمية التي توليها المثالية الألمانية للنقد وهي أهمية تذكّر بأهميته عند فيلسوفي النقد المنطقي (ابن تيمية) والتاريخي (ابن خلدون) وما ترتّب على ذلك في تغيير مهام الفلسفة ووظائفها في تاريخ العقل الإنساني.

(٣) أستعمل مقابلاً لكلمة فارشتند Verstand كلمة حصاة لكونها تختلف عن كلمة فارنونفت Vernunft التي استعير إليها كلمة نُهى وهي تعني العقل التام المتضمّن لبعدي النظر والعمل المعرفة والأخلاق (النُهى) والمتجاوزة لمجرد تصوير المادة المعرفية. وقد أخصّص في مناسبة أخرى بحثاً للاصطلاح الفلسفي وصلته بالتقليد الحديث من خلال توسّط الفلسفة الوسيطة وعلاقتها بالأفلاطونية المحدّثة.

(٤) ففي الباب الأول من **المقدّمة** يخصّص ابن خلدون آخر المقدمات إلى الكلام في الوجه الثاني من محدّدات العمران البشري والاجتماع الإنساني: فبعد الشروط المادية (الجغرافيا الطبيعية والمناخ) تأتي الشروط الرمزية والفكرية التي تكلّم فيها على القاعدة الأساسية للثقافة الرمزية للشعوب وخاصة الكهانة، النبوة، والمخيال عامة، وهي القاعدة التي ينبع منها الفكر عامّة والفكر الفلسفي والعلمي خاصة بفضل التجاوز النقدي.

خامساً: علاقة الأخلاق بالدين

لعلّ إحدى أقوال الرسول التي أسيء فهمها تكون أفضل بداية لتوضيح هذه الإشكالية. فالرسول لم يقل إنما بعثت لأتمم «**الأخلاق**» (الموجودة في كل المجتمعات بما فيها مجتمعات جاهلية)، بل قال إنما بعثت لأتمم «**مكارم الأخلاق**». وهو بذلك قد ميّز بين أمرين غالباً ما يغفل عنهما المتكلّمون في الأخلاق. فالتمييز في الأخلاق بينها وبين مكارمها يعني وصل الأخلاق بما كرّم الله به ابن آدم. وما كرّم الله به ابن آدم هو الأمانة أعني وصل الأخلاق من حيث هي جملة الأوامر والنواهي المشروطة في حياة الجماعة بمثل عليا تتعدّى مجرد الدور الوظيفي للأخلاق ـ وهي بالطبع نفعية حتماً ـ إلى القيم الروحية المطلوبة لذاتها بصرف النظر عن الدور الوظيفي أعني القيم الخلقية التي تكون لوجه الله وليس للوظيفة فحسب: وتلك هي خامسة المسائل وآخرتها في موازنتنا إنها مسألة طبيعة العلاقة بين مكارم الأخلاق والدين. وعند تعميق البحث في هذه العلاقة ندرك تناقض الحل الكنطي أو دعوى اكتفاء الأخلاق بذاتها أساساً خلطاً بين الأخلاق الوظيفية والأخلاق المكارمية. ولذلك فهو قد وقع في دور يبدو بمقتضاه تارة مؤسِّساً الأخلاق على الدين وطوراً مؤسِّسا الدين على الأخلاق من دون إدراك أن ذلك يقتضي الوحدة بين الفنين ومن ثَمّ تجاوز التنوير العقلاني المزعوم بالمعنى العلماني:

فالترتيب المعرفي يجعل مكارم الأخلاق أساساً للعقد الديني مثلها مثل الواقعة التي تؤسّس النظرية معرفياً.

لكنّ الترتيب الوجودي يقابل هذا الترتيب لكونه يجعل الدين أساساً لمكارم الأخلاق التي تؤسّس القيمة عملياً.

إن الدين هو الذي يؤسّس مكارم الأخلاق أعني الأخلاق غير النفعيّة لأنّ مسلّماتها لا يكفي فيها أن تكون من جنس المسلمات الرياضية لأنّها لا يكفي أن تكون مجرّد فرضيات بل هي ينبغي أن ترقى إلى مستوى العقائد لصلتها بعقيدة تكريم بني آدم. وهذه المسألة من أهمّ المسائل لأنها تبيّن أمرين:

الأول وهو الأهم التقابل الجوهري بين المسيحية والإسلام في فهم منزلة الإنسان في الوجود، وخاصّيات فطرته وما لأجله كرّم ابن آدم.

فاعتبار الإنسان شريراً بالطبع واعتبار التاريخ صراعاً بين الخير والشر لكأنّه تراجيديا جاهلية لا يحكمها إلا التجريد المسيحي المقابل بين عالم المدرك العقلي الباطن والمدرك العقلي الظاهر التجريد الذي يحوج الإنسانية إلى الوساطة الكنسية، سواء أكانت ذات وجود عيني أم ذهني، هو ما ترفضه نظرية الفطرة الإسلامية رفضاً قاطعاً. والخصائص الأخرى كلها في الدينين تفهم بهذه المقابلة الجوهرية.

الثاني هو الدليل القاطع على أنّ فلسفة كنط فكر ديني منافق يدّعي أصحابه قابلية الأخلاق لأن تكون أساس ذاتها ومن ثمّ لتأسيس العلمانيّة من الكذب البيّن لأنّها تعميم منافق للنظرة المسيحية الخالصة في شكل لاهوت مزيج من المعتقدات المسيحية والأفلاطونية المحدثة كما يتبين من كتابه **في الدين في حدود العقل بمجرده**[٥] الذي هو كتاب كلامي (لاهوتي) يعالج معركة الشر والخير بمنظور مسيحي خالص شواهده الكثيرة من **الإنجيل** ونموذجه الكنيسة المثالية والمسيح المثال وعقدته الخطيئة الموروثة.

إن التأسيس يكون من الأخلاق إلى الدين معرفياً أي إنّنا لا نستطيع معرفياً أن نصل إلى الحاجة إلى الدّين إلا من منطلق الأخلاق، لكن التأسيس الوجودي هو عكسه تماماً. ذلك أن الأخلاق من حيث هي حديث الضمير، إذا أردنا ألا تبقى مجرد مفعول نفسي تحتاج إلى أساس أمتن، فتكون العلاقة بين الأخلاق والدين من جنس العلاقة بين العالم والله في أدلة وجود الله، الأخلاق لا تؤسّس نفسها مثلما أن العالم لا يفسر نفسه. حاجة العالم إلى الله هي حاجة الممكن إلى الضروري وحاجة الأخلاق إلى الدين من الطبيعة نفسها. وبذلك يتبيّن أنّ فكرة الوحدة بين الدين والأخلاق بدلالتها الثانية أعني ردّ الديني إلى الخلقي في الواجب، أعني الديني في ذاته وليس في صورته المؤسِّسة أعني عكس ردّ الخلقي إلى الديني في التعيّن المؤسّسي من الثوابت القرآنية. وفي هذا المضمار يمكن أن نجد اقتراباً شديداً بين المثالية الألمانية في صورتها الكنطية بالرغم ممّا سيطرأ لاحقاً عليها في المثالية الغالية في صورتها الهيغلية من تناقض تامّ مع الإسلام، من هنا أهمية التمييز بين مراحل المثالية الألمانية بل وبين مدارسها المتساوقة كذلك.

---

(٥) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunt.*



الفصل السادس والعشرون

الموازنة والتعليق على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

لعلّ خصومة وحدة الوجود ودورها المركزي في فلسفة الدين (تصور الله) وفي فلسفة التاريخ (دور الإنسان ومنزلته في الوجود) من أهمّ النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات وجاهة ودلالة. فأهمّ معركة لمؤسّس فلسفة الدين في الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعينيها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود، وكذلك كانت أهمّ معركة لمؤسّس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في التعينين نفسيهما. ذلك أنّ هذه الخصومة التي حمي وطيسها في المثالية الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبيّن أنّ وحدة الوجود ليست صوفية فحسب، بل هي بالجوهر فلسفية وهي جوهر الإلهيات الميتافيزيقية. وجنيس ذلك عندنا ممّا لم يخف عن الغزالي كما هو بيّن من ردّه المواقف الباطنية إلى أسسها الفلسفية في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستضهرية**. ومن المعلوم أنّ سبينوزا يمثّل همزة وصل ممتازة بين الشرق والغرب لما في فكره من آثار واضحة للرشدية وللكلام الإسلامي بتوسط ابن ميمون وغيره من متكلّمي العصور الوسطى المسيحية واليهودية الذين كانوا شديدي التأثّر بالفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي سواء كانت صلتهم به له أو عليه.

والفكرة الأساسية في وجه الشبه هي فهم دلالة الوحدة العميقة للتصوّف والكلام والفلسفة في مسألة وحدة الوجود عندنا وفي المثالية

الألمانية. إذاً، فمن المهم أن يكون المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية متصلاً وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود (مفهوم الله)، وحرية الإنسان (مفهوم الإنسان)، أو بصورة أدق بما بين هذين التصورين من تناقض. فهذه الإشكالية نفسها هي المحرّك الأساس في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون: **من حيث علاقتها بفلسفة الدين** تعريفاً لله وتحديداً لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم، **ومن حيث علاقتها بفلسفة التاريخ** تعريفاً للإنسان وتحديداً لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم.

كما إن الإصلاح وما آل إليه من تصوّر المسيحية ديناً متخلّصاً من سلطة الكهنوت يجعل الصلة بينها وبين الإسلام أمراً مؤكّداً حتى وإن كان هيغل ينفي نجاح الثورة الإسلامية التي يراها ممثّلة للمجرد ونجاح الإصلاح لتمثيله المعين من دون أن ينفي وحدة الهدف في الحالتين أعني تحقيق القيم الروحية والعقلية في التاريخ الفعلي للإنسانية. ولعل وجوه الشبه بين فلسفة ابن تيمية الدينية وفلسفة شلايرماخر مفيدة جداً وذلك على الأقلّ من الوجهين الآتيين:

السلبي أو النقد الذي يوجهانه للكلام والفلسفة.

والإيجابي أو الحلول التي يقدّمانها لمسألة الدين وفلسفته.

لكنّ الهدف من الموازنة ليس مقارنة عمل أحد المفكرين المسلمين بغيره من المفكرين المسيحيين بل المقصود هو الموازنة بين المثالية الألمانية ككل وآخر مراحل الفكر العربي الإسلامي في عصره الأول عند ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذا المضمار يمثل فهم طبيعة الشر وعلاقته بطبيعة الإنسان بما يعنيه من عدم الإيمان بالعفو القرآني الفرق الجوهري بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية للحياة والوجود الصلة الواضحة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في كلتا الحضارتين. فهذا الفهم المتنافي مع المنظور القرآني هو في الحقيقة العبارة الإيجابية عمّا يسمى بالخطيئة الموروثة في الفكر المسيحي والتي لا وجود لها في الإسلام. وبالرغم من أن القرآن لا ينفي زلة آدم وحواء فإنّه لا يعتبر ذلك خطيئة فضلاً عن أن يعتبرها خطيئة موروثة بل هو يعلن أن الله قد عفا عنهما واجتباهما. ومن ثَمّ فالحياة الدنيا ليست عقاباً على الزلة، فضلاً عن أن تكون لعنة بل هي امتحان لأمر متقدّم على حدوث الزلة وشارط للاستخلاف.

وقبول الإنسان من حيث هو إنسان تحمُّل المسؤولية التي رفضتها السموات والجبال، وهي من ثَمّ دليل على ثقة الله فيه من حيث هو أهل للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وبهذا المعنى فإنّ المقارنة لن تكون بين المفكّرين فحسب، بل هي ستكون مناسبةً للفصل في ما بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في صورتهما عند أهلهما، أعني في الصورة التي يعتبرها القرآن صورة محرفة من رسالتي موسى وعيسى. ذلك أن كل من له دراية عميقة بالفكر الغربي الحديث يعلم أنه يوجد ثابت عند كل فلاسفة الغرب المحدثين هو دوران فكرهم جميعاً سواء كان معرفياً أو وجودياً حول تأويلات متوالية للمسيحية مسكوت عنها أحياناً وصريحة في غالب الأحيان سواء بدأنا بمن يعتبرونه مؤسساً للفكر الفلسفي الحديث (ديكارت) أو بأكبر نقاده (لايبنتس) وكل من والاهما من بعد إلى آخرهم قصدت هايدغر. وهو ما يثبت القول إن الفلسفة قد أصبحت علم كلام عندهم جميعاً حتى إنّ الإلهيات الفلسفية التي اعتبر الغزالي نقدها قاصم ظهر الميتافيزيقا هي عينها التي مثلت بأصلها (الأنطولوجيا العامة) وفروعها الثلاثة (الأنطولوجيات الخاصة الثلاث)، وما يترتب عليها في شروط العمل والتمييز بين القبلي المقبول والقبلي المرفوض من المعارف، أصبحت أهمّ مضمونات الفلسفة النقدية الكنطية.

لذلك فإنه بالوسع القول إن مشكل المشاكل في هذا الفصل يكمن في تعذّر القيام بالموازنة مباشرة. ذلك أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ (وهي دائماً مستوحاة من فلسفة الدين لأن هذه تحدّد فعل الله والثانية فعل الإنسان والفعلان في صلة لا تنفك)، نقدية إبداعاً مطلقاً بل كلّ ما كان ممكناً لهما هو إبداع فهم لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي بحيث إن نقدهما: لفلسفة وحدة الوجود الصوفية التي عمّمت تخريف الدين، وللإلهيات الفلسفية المؤسّسة لها فعمّمت تسفيه العقل.

أعني المرضين اللذين أدّيا إلى توقف الإبداع النظري والعملي وآلا إلى الانحطاط والاستسلام للأقدار بتواكل وخذلان بدلاً من التوكّل والعزم. وهما عين المرضين اللذين يعتبرهما القرآن الكريم مصدر أفول الأمم وتهيُئِها للاستبدال. وبذلك فإنّ عمل الرجلين يكاد يكون مقصوراً على

التذكير بأهمّ ما جاء في القرآن بخصوصهما. ومن ثَمّ فإنّه لا يمكن أن نتكلّم في الموازنة بين فلسفة الدين التي تمثّلها المدرسة النقدية العربية الإسلامية وفلسفة الدين التي تمثّلها المدرسة النقدية الألمانية من دون الانطلاق من فهم كلتا الفلسفتين للمرجعيات التي تنطلقان منها والتي تمكّن من فهم جوهر الإشكاليات المطروحة فيهما بالرغم من أن القصد هو الموازنة بين الفكرين وليس المقارنة بين الدينين اللذين هما مرجعيّتيهما:

فالمدرسة النقدية العربية مرجعيتها نقد تحريفات فهم القرآن لإعادة فهم قيمه فهماً يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

والمدرسة النقدية الألمانية مرجعيتها نقد يصلح فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهماً يطابق الإصلاح البروتستنتي.

فلا تكون الموازنة ممكنةً إلا بفضل التذكير بفهم فيلسوفيٍّ لمنظور المرجعية التي ينطلقان منها في ردودهما على الإلهيات الفلسفية والتصوّف الفلسفي، أعني ما بالإضافة إليه تعرف المثالية الألمانية كذلك لئلّا يظنّ ظانّ أنّ الموقف النقدي وصلته بوضع المسألة الدينية والتاريخية أمر ناتج عن فلسفة الحداثة الغربية عند الاقتصار على أحداث الفكر وتاريخه في الحضارة الغربية عامّة والحضارة الغربية التي ولّت حركة الإصلاح الديني خاصة. فالحضارة العربية الإسلامية بهما بدأت؛ إذ إنّ الإسلام نفسه هو بالجوهر فكر نقدي وفي هاتين المسألتين الدينية والتاريخية بالذات. فالقرآن جوهره فلسفة دين وفلسفة تاريخ نقديتين ليس بما يقول فحسب، بل بما سعى الرسول إلى تحقيقه في التاريخ الفعلي؛ إذ جعل الدين فعلاً سياسياً وتربوياً يحقّق في التاريخ الفعلي القيم القرآنية وجعله فعلاً إصلاحياً يعتبر التحريف كل التحريف في الفصل بين الدين من حيث هو اهتمام بالبعد الأخروي من حياة الإنسان والدين من حيث هو اهتمام بالبعد الدنيوي من حياة الإنسان ومن ثَمّ فهو فعل تاريخي ذو صلة واعية بما بعد التاريخ. والنقد ينصبّ فيه على ما يسمّيه القرآن بالتحريف الذي طرأ خاصة على آخر تجربتين دينيتين كتابيتين، أعني على دين موسى ودين عيسى بالمقارنة مع الوحدانية الإبراهيمية المتوسطة بينهما والجامعة بين غايتي الدين كما تمثّلتا في النوحية والآدمية:

فالنكوص عن الغاية الرسالة النوحية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة موسى كما يرمز إلى ذلك إنجاء نوح من كل زوجين اثنين، إنجاؤهم من ابتلاع رمز سلطان العوامل الطبيعية لهم (الطوفان) واقتصار الإنجاء على بني إسرائيل وإغراق من كان يمثل الغير.

والنكوص عن غاية الرسالة الآدمية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة عيسى، كما يرمز إلى ذلك اجتباء كل أبناء آدم والعفو عنهم ما يلغي عقدة الخطيئة الموروثة فيغني عن الحاجة نظرية المنجي والمضحّي من أجل البشرية.

فيكون التحريف بهذا المعنى ذا أبعاد قابلة للوصف بالإضافة إلى مفهوم المرسل (تحريف مفهوم الله) ومفهوم الرسالة (تحريف مفهوم الرسالة) مفهوم الوحي (تحريف كلام الله) ومفهوم الدين (تحريف وجهي الدين: تحريف العقائد المتعلّقة بالإيمان وتحريف الشرائع المتعلقة بالعمل الصالح) ومفهوم المرسل إليه (تحريف مفهوم الإنسان). ذلك أنّ نظرية المرسل ونظرية الرسالة ونظرية الوحي ونظرية الدين ونظرية المرسَل إليه، ليست نظريات منفصل بعضها عن بعض بل هي بوحدتها تمثّل الظاهرة الدينية كلها وبؤرتها التي يمثّلها مفهوم الوحي أي المفهوم الأوسط هو الذي يمكن أن يعتبر أصل كل تصوّر عن المفهومين المتقدّمين عليه مدلولاً ودالاً (الله والرسالة) وأساس تعيين للمفهومين المتأخرين عنه (الدين والإنسان) بالعلاقة نفسها أعني دالاً ومدلولاً:

فالدين مدلول دالّه الإنسان، وبصورة أدقّ فالدالّ هو ما فطر عليه الإنسان من وعي بعلاقته بربه، علاقته التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها كما جاء في آيتي شهادة أبناء آدم على أنفسهم من سورة الأعراف: **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾** [الأعراف: ١٧٢-١٧٣].

والله مدلول دالّه نصّ الرسالة، وبصورة أدقّ فداله هو قدرة الإنسان على تلقّي الخطاب الإلهي مباشرة أعني الرسالة المكتوبة فيه والتي هي ما فطر عليه كما جاء في الآيتين سابقتي الذكر. وعند الغفلة والنسيان يأتي

التذكير بالرسالة الناطقة التي يتوسط فيها رسول ليس له إلا مهمة واحدة هي التبليغ التذكيري الذي يحفظ حرية المعتقد ولا يكره في الدين كما حدّد القرآن ذلك في آيتي الغاشية: ﴿فذكّر إنّما أنت مذكِّر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢].

إن هذين المبدئين اللذين يمثّلان لبّ المضمون العقدي في الرسالة الخاتمة، هما الدليلان القاطعان على صحّة دعوى الإسلام بكونه الرسالة الكونية والخاتمة أعني الموجّهة إلى كل المكلّفين:

فالدين فطرة ومن ثَمّ فهو غني عن الإكراه فيه فيكون جوهر العبادة فعلاً حراً لا معنى للإيمان من دونه ولا معنى للكفر كذلك، بحيث إن الإيمان بالله بالإكراه لا يحسب لصاحبه لفقدان شرط الحرية والكفر بالله بالإكراه لا يحسب على صاحبه لفقدان الشرط نفسه. فكلاهما يمثّل الطاغوت الذي قدّم الله الكفر به على الإيمان بالله [البقرة: ٢٥٦].

والرسالة تذكير بأمر مركوز في النفس الإنسانية وليست إعلاماً بشيء جديد ذلك هو مضمون الوحي من حيث هو آصرة الترابط بين الدلالة الأولى بدالهّا ومدلولها (الله والرسالة)، والدلالة الثانية بدالهّا ومدلولها (الدين والإنسان)، وهذا الأمر المركوز هو المخاطب بكلمات الله بجنسيها: **آيات الآفاق** و**آيات الأنفس.**

هذان المبدآن يمثّلان تعريفاً أميناً لمفهوم الكتاب بإطلاق ومنه آخر تجلّياته المعبّر عن هذين المبدئين في شكل فكر نقدي لما يحرفهما في ما تقدّم عن نزول القرآن من تاريخ الإنساني الروحي أو في ما يتلوه منه. ومن ثَمّ فموضوعات القرآن هي هذه المفهومات وغايته هي إصلاح ما يعتبره طارئاً على حقيقتها خلال تاريخ البشرية الروحي، وبهذه المفهومات يتعلّق النقد القرآني أو إن صح التعبير التصحيح والإصلاح القرآنيين لما تقدّم على الرسالة الخاتمة من الرسالات، فالمفهوم الأوسط والوسيط أعني نظرية الوحي أو «كلام الله» هو الذي يصل بين المفهومين المتقدّمين عليه باعتبارهما مدلولاً (الله) ودالاً (الرسالة) وبين المفهومين المتأخّرين بالاعتبار نفسه؛ إذ يكون الدين مدلولاً والإنسان دالاً فيصل بين الأمرين بوجههما الدال والمدلول وصلاً يمكن تحديده الواضح من فهم طبيعة المفهومات الأربعة الباقية.

فيكون مفهوم تجلّي الحقيقة العام هو الطريق التي في متناول الإنسان من حيث هو إنسان ومن ثَمّ فهي غنيّة عن طريق المعرفة النظريّة التي هي صناعة لا تعمّ كلّ البشر، بل هي مقصورة على أصحاب صنعة معينة هي المعرفة النظرية. وهذا التجلّي ضرب من المعرفة الجامعة بين النظري والعملي والعقلي والذوقي ضرب يختلف عن المعرفة ذات المنهج التحليلي المعتمّد على الاستنباط المنطقي أعني التجلي Offenbarung أو الوحي الذي هو إدراك النظام في آيات الآفاق وفي آيات الأنفس.

وهذا هو المعنى المقصود بالحقيقة الدينية أو بأبعادها التي تشارك فيها الفلسفة بمجرّد أن تدرك حدود الطريق المستثناة هنا فتضيف إلى العلم التحليلي الذي لا يمكّن من النفاذ إليها العلم التأويلي الذي يحاول فهمها، كما تبيّن من التلاقي المتدرّج بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وذلك هو المعنى الأساس الذي ترتّب على علاجه نشأة الفلسفة النقديّة عند النظر إليها من حيث هدفها الموجب لا من حيث فنّيات بيانها لهذه العلاقة، فنياته السلبية الساعية إلى بيان حدود القدرات العقلية في المعرفة النظريّة لتأسيس الاستعمال العملي للعقل. فتجلّي هذه الحقيقة للبشر يكون بتوسط رسالة تتجسّد في ممارسة تصبح أحداثاً تاريخية تسعى إلى تحقيق شروط قيام جماعة ذات رؤية وجوديّة وقيميّة عامّة تجعلها رحم تكوين الفرد عقلياً وخلقياً.

ومفهوم كلام الله هذا هو الذي بنينا عليه نظرية الآية فوق نظرية المقولة لتكون أساس كل المسائل التي تجعل الاقتصار على المعرفة العقليّة بالمعنى المردود إلى النظر ذي الاستنباط المنطقي إن لم يكن أدنى المعارف فهو أقلّها إدراكاً لأبعاد العلاقة بين التأويلي (إدراك النظام في آيات الأنفس) والتحليلي (إدراك النظام في آيات الآفاق)[1]. وذلك هو

(١) ميزنا بين المعرفتين التأويلية والتحليلية بموضوعيهما من دون أن يعني ذلك أن كلتا المعرفتين لا تتعدّى موضوعها إلى الموضوع الثاني. لكنّ معرفة آيات الأنفس يغلب عليها الوجه التأويلي بسبب كون المعلوم والعالم من الطبيعة نفسها ومعرفة آيات الآفاق يغلب عليها الوجه التحليلي لأنّ المعلوم غير العالم. لكن العالم يمكنه أن يعامل ذاته بوصفها غيره فيصبح موضوع التأويلي قابلاً للمعرفة التحليلية ومن ثَمّ فاقداً لمميزه الجوهري ويمكن للمعلوم أن يعامل كأنه الذات فيصبح موضوع التحليلي قابلاً للمعرفة التأويلية، ومن ثَمّ فاقداً لمميزه الجوهري. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تأويل هو الشعر المطلق. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تحليل هو العلم =

أصل كلّ حركة فلسفية نقديّة تكون ضرباً ثانياً من التفلسف ضرباً يحرّر الإنسان من وجهي الدغمائية الموجب والسالب اللذين وصفنا. ولعلّ أفضل تقريب يوضح هذه النسبة بين المعرفة التأويلية التي موضوعها الوسميات(٢) لفهم ما يعتبر في الحضارة كلام الله أو ما يشغل موضع نظام العامل الخلقي تربيةً وسياسة في الأمة والمعرفة التحليلية التي موضوعها الطبيعيات لفهم ما يعتبر في الحضارة أفعال الله أو ما يشغل موضع نظام العالم الطبيعي المعرفة التي تسند إلى النظر المنطقي تمثّله النسبة بين العبقرية في الفن والصنعة فيه: فلا يمكن تصوّر الصنعة إلا تجويداً كمّياً للعبقرية التي هي طفرة كيفيّة في كل فن.

والتحريفات التي يتكلّم عنها القرآن تتعلّق إذاً، بما حصل في كلّ الرسالات السابقة حول تدرّج الإنسانية في الوعي بهذه المفاهيم وتحقيق ما أمكن لها تحقيقه منها مع ما يطرأ من تحريفات عليها في مستويي التصوّر (وهو تحريف العقائد) والممارسة (وهو تحريف الشرائع التي هي التعين الخلقي للعقائد). لكن أهم تحريف ركّز عليه القرآن كان متعلّقاً بالرسالتين الأخيرتين المتقدّمتين عليه في التاريخ الروحي للبشرية. والتحريف يتعلّق بالمفهومين المواليين للوسيط علامة على تحريف المفهومين المتقدّمين عليه. فتحريف مفهوم الإنسان دالاً على مفهوم الدين علامة على تحريف الرسالة دالّة على مفهوم الله: **فلسفة المفهومين الأخيرين** هي أصل كلّ فلسفة تاريخ نابعة حتماً من فلسفة دين، **وفلسفة المفهومين الأولين** هي أصل كل فلسفة دين آيلة حتماً إلى فلسفة تاريخ.

= المطلق، وشرط الأوّل اعتبار العالم كلّه كائناً حياً وحراً، وشرط الثاني اعتبار العالم كله كائناً جامداً ومضطراً، أما الجمع بين الأمرين معاً فهو لا يكون إلا لكائن مطلق لا معنى للمقابلة عنده بين الحرية والضرورة لأنّه العالم بكل شيء والفاعل له أعني الله. فعلمه (القدر) وعمله (القضاء) شيء واحد وهو ما يعبر عنه رمز اللوح المحفوظ الذي هو القضاء والقدر أو العلم والعمل السابقان على ما نشهده منهما في الطبيعة والتاريخ.

(٢) إن المقصود بالوسميات نظرية الرمز عامّة بل هو النظرية التي تعتبر كل الفكر الإنساني نشاطاً رمزياً لا يمكن أن نفصل فيه بين المعاني العقليّة وما بين حواملها الرمزية من علاقات بحيث إن الوجود كلّه يصبح رموزاً أو آيات لما لا يمكن التعبير عنه إلا بنماذج رمزية تحاكي ما نتصوّره بنية الشيء الذي نتكلّم عنه. وقد اخترت كلمة وسم التي هي العلامة التي توضع على جسد الحيوان لتمييزه من غيره وتحديداً لنسبته إلى مالك معين. فتكون نظرية الرموز أو السيميوتكس قابلة للتسمية الاصطلاحية بالوسميات.

ومن ثَمّ فكلام القرآن على تحريف فلسفة الدين وفلسفة التاريخ يتعلّق بتحريف هذه المفهومات الأربعة (الله والرسالة والدين والإنسان) والوسيط بين زوجيها الأوّلين، وزوجيها الأخيرين، أعني الوحي. وقد وسّع القرآن مفهوم الوحي من حيث هو عبارة عن الفطرة فلم يجعله مقصوراً على الرسالات وعلى الرسل بل جعله ظاهرة كونية هي عين الإلهام الذي يهدي العقل والروح في الفهم والفعل. إنّه عين الفطرة التي وصفنا والتي وظيفة الوحي الرسالة التذكير بها. والوحي التذكيري الذي للأنبياء لا يكون مفهوماً من دون الوحي الفطري الذي لكلّ الكائنات عامّة وللمكلَّف منها خاصّة. ولأنّه مشروط بها فإنّه يفقد الحقّ في تجاوز الدعوة، لأنّه مجرد تذكير إصلاحي لتحريف الفطرة لا غير سواء أكان التحريف مقصوداً أم بسبب النسيان والغفلة. لذلك، فالدين من حيث هو مضمون الوحي التذكيري لا يكون بالجوهر إلا إصلاحاً تربوياً وسياسياً، هدفه بناء النظام الضابط لعلاقات البشر حول الرزق (شروط قيام الإنسان المادي)، والذوق (شروط قيام الإنسان الروحي) على تحديد المثل العليا (القيم المتعلّقة بالحكم والتربية ومدد الحياة المادية أو حلّ مشكل غذاء البدن ومدد الحياة الروحية أو حلّ مشكل غذاء الروح)، بخطاب أهمّ أدواته ضرب الأمثال العليا (تعينات القيم في التاريخ متجسّدة في العمل بها)، وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة.

والوحي الرسالي الخاتم الذي هو تذكير بالوحي الشامل لكلّ الكائنات والبشر على وجه الخصوص هو إذاً، الخطاب الموجّه مباشرةً إلى فطرة الكائنات ليجعلها تفعل الصواب المناسب لها بما لها من نور كامن في ذواتها. لذلك فهو قد أضفى على شكله الذي تفوّق به على الرسالات الأخرى خاصيتين أخريين يخلو منهما مفهومه في الأديان الأخرى حتى يكون فنّ التبليغ[٣] فيه كونياً مثل مضمونه:

---

(٣) الإعجاز القرآني متعلّق بفن التبليغ: كيف يمكن لنص بلغة معينة ليست لغة كل البشر أن يتضمّن فن تبليغ متجاوز لحاجز التبليغ اللساني ليس بين الناطقين فحسب بل وكذلك بين كل الكائنات المكلّفة سواء كانت بشراً أو غير بشر. تلك هي المعجزة القرآنية: إذا كان ما في القرآن غير قابل للترجمة إلى رموز كونية فإنّ دعوى الكونية تصبح موضع إشكال، فأي حدث درامي (أي يعرض للأفعال عرضاً شعرياً مسرحياً) يتحوّل إلى مثل يضرب للناس يعدّ رمزاً ممثّلاً لما يراد قوله بصورة رمزية allegorisch وهو معنى الأمثال المضروبة في القرآن الكريم.

فهو **أولاً** يعتمد على قوة الحجّة العقلية لا على الإعجاز ومن ثَمّ فهو يكتفي بالإقناع ولا يكره في الدين لعلمه بأنّ صدق الإيمان مشروط بالاختيار الحر.

وهو **ثانياً** يؤسّس كونيته على كونية العلاقة بين الله وخلقه المكلّفين بمعنيي الكونية التوزيعيّة والشاملة، فلكلّ أمة نبي رسول بلسانها لأنّ ذلك من شرط العدل، ومضمون الرسالات المتوالي واحد من حيث العقائد حتى وإن تعدّدت الشرائع.

وهذان المبدآن يعنيان أنّ الدين الإسلامي هو الدين الأول في التاريخ الذي يؤمن بتعدّد الأديان في الواقع بالرغم من إيمانه بوحدتها من حيث المبدأ، بل هو يجعل التعدّد شرط التسابق في الخيرات حيث ينبغي أن يتنافس المتنافسون [المائدة: ٤٨]، ومن ثَمّ فهو دين التسامح المطلق مع كل الأديان (وقد ذكر القرآن الكريم منها خمسة بالإضافة إلى الإيمان الإسلامي)، بل إنّ دولته مأمورة بأن تحمي الأديان الأخرى عقداً وشرعاً مبدئياً وفعلياً(٤). أما الردّ على ذلك بما يجده بعضهم في تحريض القرآن على الجهاد والقتال من اعتراض(٥) ممكن على هذا القول فهو من جنس ويل للمصلين لأنّ الجهاد والقتال اللذين يحرّض عليهما القرآن كلاهما جعل لحماية هذين المبدأين وما يترتّب عليهما في العلاقات بين الجماعات والأفراد:

فأما **العلة الأولى** للجهاد والقتال فهي ناتجة عن المبدأ الأول أعني مبدأ حرية المعتقد والممارسة المشعرية والتي بحاجة إلى حماية ضد من لا يردّ الحجة بالحجة، لكون الرادّ لا يؤمن بعدم الإكراه في الدين

---

(٤) وقد جاء في أسباب النزول أن الآية ٢٥٦ من البقرة نزلت بمناسبة سعي أحد الآباء المسلمين فرض الإسلام على بنيه الذين تمسحوا. فنهاه الله عن فرض دينه عليهم بقوله تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾**. ويكفي بمنزلة هذه الآية أنها الآية التي تلي مباشرة بيت القصيد من القرآن كلّه أعني آية الكرسي.

(٥) من المعلوم أن هيغل يرد ذلك إلى نزعة التجريد، والحماس الذي يعتبره أصل الإرهاب فيقيسه على حماس الثوار الفرنسيين، وما ولّده من إرهاب مشهور وهو يكرّر ذلك في جلّ كتاباته التي يرد فيها ذكر الإسلام، كما في فلسفة التاريخ وخاصة في مقدّمتها التي عنوانها العقل في التاريخ.

فيسعى إلى منعهما أو منع التبليغ. وذلك يقتضي حماية المؤمن بالحرية العقدية أن يحمي نفسه من المعتدين: وهذا هو المبرّر الأول للجهاد والقتال: ﴿**ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع...**﴾ [الحج: ٤٠].

وأما **العلة الثانية** للجهاد فهي ناتجة عن المبدأ الثاني أعني كونية الرسالة ومن ثَمّ كون البشر أمّة واحدة حتّى وإن تعدّدت الشرعات والمنهاجات. فيكون على كلّ مؤمن واجب حماية المستضعفين في الأرض من العدوان عليهم، إما بصورة عامة أو لمنعهم من اختيار عقائدهم وشعائرهم. وذلك هو المبرّر الثاني للجهاد والقتال.

أما المبرّر الجامع لما يترتّب على المبدئين مجتمعين فهو عندما يكون المُعتَدَى عليه هو المسلم في عقيدته ومشاعره أو في وضعه المستضعف، فهو عندئذٍ يكون جهاداً وقتالاً دفاعياً وذلك هو يغلب على كلام القرآن عندما يتكلّم عن الجهاد والقتال. والتحريف هو الذي يحول دون المؤمن والقيام بهذين الواجبين لكونه يجعل الدين فاقداً لبعده العملي الفعلي في التاريخ الإنساني من حيث هو محقق للقيم فيه تحقيقاً فعلياً وليس مقصوراً على الدعوة (كما يدعي المسيحي)(٦) أو على حماية شعب مختار (كما يدعي اليهودي)(٧) ذلك أنّ مفهوم الدين قد شُوِّه في المثالية الألمانية بمعنيين: **أحدهما** يمثّله التصوّر الهيغلي **والثاني** يمثّله التصوّر الشلنغي. والأول إطلاق النظرة العبرانية للدين على عكس ما يظنّ من أن هيغل يحطّ من شأن التصوّر العبراني ليرفع من شأن التصوّر المسيحي لكأن

---

(٦) تحريف دين عيسى أدّى إلى أن بدأ بنفي الكلّية عن الرسالات مرسولاً ومرسَلاً إليه إحياء للأول ثم تنازل قليلاً بحكم التلاؤم مع الطابع الإمبراطوري للدولة التي كانت تظله، فجعل المرسَل إليه قابلاً لأن يكون من غير اليهود. ومن ثَمّ فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون المنجي غير يهودي حلّ فيه الله الذي يضحي من أجل بني إسرائيل ثمّ صار رمزاً للإنسانية بمفعول التحوّل الطارئ في الإمبراطورية الرومانية (الحواري بولس).

(٧) تحريف دين موسى أدّى إلى أن ينفي في اتجاهه الأول الكلّية عن الرسالات رسولاً ومرسَلاً إليه، فيجعل الربّ من ثَمّ رب قبيلة هي قبيلة بني إسرائيل التي جعلت نفسها شعب الله المختار وليس ربّ الإنسان فضلاً عن أن يكون ربّ كل الموجودات. ومن ثَمّ فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون دور الدين إنجاء البشر جميعاً بل هو يدعو أهله لإنجاء بني إسرائيل وحدهم لو بإغراق كل من عداهم. وهي، إذاً، تحريف لدين نوح الذي أنجت رسالته من كل زوجين اثنين ولم تهتمّ بإنجاء قبيلته أو حتى أسرته.

الثاني ليس إطلاق الأول. والثاني إطلاق للنظرة المسيحية ومن ثَمّ فهو إطلاق للنظرة العبرانية لما بين التاريخ والأساطير من صلات وطيدة.

والدين ليس مجرّد أسطرة لتاريخ أمة بعينها بمعنى التصوّر العبراني للدين ـ وهو تصوّر ليست المسيحية إلا إطلاقاً له بحيث تعيّن الرب في أحد أبناء الشعب المختار ـ هو جوهر الخلاف بين الإسلام والأديان المنزلة الأخرى. فالدين ليس روح شعب ولا هو تاريخه أو تصوّره الذاتي للتاريخ بل هو أمر آخر علينا بيان طبيعته لنفهم المنزلة الحقيقيّة لفكر بَطَلَيْنا. ردّ الأديان إلى أرواح الشعوب وزعم أحد الشعوب ممثلاً للغاية في تحقيق القيم الدينية الفعلي من أوهام من يردّ المثال إلى الواقع فيوثن كل القيم ويصبح الدين ليس قوةً رافعة إلى المثال فيكون العالم الروحي مقصوراً على تراث البشرية الروحي أي ما يسميه هيغل بالروح الموضوعي. وبداهة الفساد في هذا الرأي تتبيّن بمجرّد القياس مع من يعتبر العالم الموضوعي مقصوراً على التراث العلمي للبشرية.

والدين ليس مجرّد صورة أسطورية عن تاريخ البشرية ولا هو فكرة حتى وإن كنّا لا نستطيع تصوّره إلا بالتفكير الفلسفي والأسطرة المخيالية في صلته بالتاريخ البشري. وطبعاً فالصورة والفكرة يمكن يردّ إليهما الدين إذا حصر في صورة الإنسان عنه، صورته التي هي بالضرورة منتج إنساني ممّا يسمّيه هيغل روح الشعب الموضوعي، أعني بعبارة أكثر بساطةً تراث أمة بعينها، وإن أصبح الآن في منظور شلنغ مردوداً إلى أسطرة شعب لتاريخه فتكون كل الأديان أساطير الأوّلين حول وجودها التاريخي الذي لا يكون فيه للمتعاليات إلا الاستكمالات المخيالية لقدرات الإنسان إلى حدّ الوصول إلى الإنسان المتألّه ورمزه المسيح.

لكن هذا الوهم المضاعف الناتج عن إطلاق النظرة العبرية عند هيغل (الدين هو روح الشعب الموضوعي في تاريخه وتراثه الفعليين)، والنظرة المسيحية عند شلنغ (الدين هو ذاك ولكن في المخيال اللاواعي لتكون الإنسانية خلال التاريخ)، لا يطابق النظرة القرآنية للدّين كما يتبيّن من مجرد مقارنة تراث الفكر الديني بتراث الفكر العلمي، المقارنة التي تمكّن من التمييز بين وجود الشيء في الأذهان ووجوده في الأعيان الذي لا يقبل الردّ إليه حتى وإن كان غير قابل للعلم على ما هو عليه من حيث كيفه.

فلو افترضنا أحداً اعتقد أنّ العالم الطبيعي ليس شيئاً آخر غير صورتنا وفكرتنا عنه فردّه إلى تاريخ تكون المعرفة العلميّة في واقعها الفعلي أو في أوهام أصحابها أفيكون مثل هذا الكلام سليماً؟ إنّ العقد في وجود العالم المادّي ووجود العالم الروحي، وجودهما في الأعيان من طبيعة واحدة: إنّه عقد وإيمان بأنّ ما ندركه ليس قابلاً للردّ إلى مداركنا لأنّ مجرد تمييزنا بين الوساويس والحقائق مشروط بأن لا نحصر الوجود في الإدراك.

وعلى كل فنحن المسلمين نسلّم من البداية بأنّ العالم الروحي الذي هو موضوع صورتنا وفكرتنا الدينيتين له قيام مستقل عنهما، قيام أكثر قيوميةً من قيام العالم الطبيعي بالقياس إلى صورتنا وفكرتنا عنه: وذلك هو المقصود بالإيمان بالغيب وهو شامل للعالمين الطبيعي والروحي؛ إذ كلاهما لا يعلمان على ما هما عليه إلا بعلم مطلق تتطابق فيه صورة المعلوم مع صورة الموجود. وهذا مقصور على الإيمان بوجود الله الذي يطابق علمه كل موجود. فكما نفترض وراء صورتنا عن العالم المادي قياماً لهذا العالم يجعله غير مقصور على تصوّرنا له فكذلك نفترض وراء صورتنا عن العالم الروحي قياماً لهذا العالم غير مقصور على تصوّرنا له. لذلك فمن باب أولى ألا نردّ هذا العالم إلى صورتنا وفكرتنا عنه إذا كان من البيّن أنّ ذاك العالم لا يردّ إلى صورتنا وفكرتنا عنه.

والمهم في هذه النقطة ليس الرد على هيغل فهذا أمر ليس مهماً بل هو الفصل البيّن بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في شكلهما الذي يصفه القرآن بكونه محرفاً. فنقد التحريف هو هذا الردّ إلى الصورة والفكرة أي تحويل الدين إلى روح شعب حتى بفرضه كياناً موضوعياً ومن ثَمّ إلى مجرد تراث أمة تتصوّر نفسها «مصطفاة» وشعباً مختاراً حتى لو عمّم ذلك وادعي أن كل شعب له روحه ومن ثَمّ فهو شعب مختار خلال اعتقاده بذلك. والقرآن الكريم يميّز بين الأديان الخاصة بأمّة والدين الكوني بمعنييه الكامن في كل هذه الأديان والمستقل عنها باعتباره أصلها وخاتمها ومن ثَمّ باعتبارها غير الصورة والفكرة عنه. فأسطورة شعب الله (المختار)، البديل من عباد الله، الشاملة لكلّ الموجودات حتى وإن فضل عليها الإنسان خليفة في الكون ليرعاه. فعبارة شعب الله بهذا الشرط الذي

وضعه كنط تعني أنّ غير هذا الشعب يمثّل الشر الجذري ولم يعد خاصيّةً إنسانيّة عامّة، بحيث إنّ شعب الله يستثني نفسه من الوصمة التي وصم بها الإنسانية.

وبذلك تتبين العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فكلتاهما تدور حول علاقة التاريخ بما بعده لكن الأولى يتّجه نظرها ممّا بعد التاريخ إلى التاريخ. والثانية يتّجه نظرها من التاريخ إلى ما بعد التاريخ. ومن هنا نفهم أهمية التاريخ في الحضارات التي تتغلّب عليها الثقافات الدينية وخاصةً الكتابية منها ما جعل ابن خلدون يبدأ مقدمته، بعد الشروط الجغرافية والمناخية، بالشروط المتعلّقة بأصل الثقافات الدينية بدايةً للتاريخ الإنساني من حيث هو تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني. لذلك فكلّ كلام ينسب نشأة فلسفة التاريخ إلى العصر الغربي الحديث من الظنون والآراء الزائفة التي تستند إلى المركزية الأوروبية. فيمكن أن نقبل بمثل هذه الدعوى لو تحدّدت بسياقها، فقيل مثلاً: إنّ ذلك لم يحصل في أوروبا قبل العصر الحديث أو قبل بداية الفكر الغربي الحديث لكان الكلام مقبولاً، لكنّ البحث في إشكالية التاريخ وإمكانية فهمه مسألة عادية في الفكر العربي الإسلامي، بل إنّ أول محاولات الضبط المنهجي في فكر المسلمين العلمي تعلّقت بمعايير ضبط تاريخ السنّة والسيرة النبوية إلى أن تمّ الانتقال من نقد الرواية إلى نقد المتن بفضل التقديم المتدرّج للدراية على الرواية. لكن أهم حدث يمكن نسبته إلى نشأة فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي كما تعيّن خاصة في غاية هذه النشأة عند ابن خلدون حدث مضاعف الأبعاد والدلالات:

فهو **أولاً** ينطلق من مبدأ يقول إنّ التاريخ لا يكون إلا كونياً، بحيث إنّ شرط التاريخ الخاص بأمّة من الأمم لا يُفهم إلا من حيث كونه جزءاً من التاريخ الكوني. وهذه فكرة أساسية في الفكر الإسلامي وعند ابن خلدون بالخصوص. وتوجد صلة متينة بين مبدأ الحرية في النظرة الكنطية ومبدإ التكليف والاستخلاف في النظرة الخلدونية، ولعلّ الجامع هو مفهوم الرئاسة بالطبع منسوبة إلى الإنسان.

وهو **ثانياً** ينتهي إلى مبدأ يقول إنّ التاريخ يدرس وقائع العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل أبعادها ودلالاتها ولا يقتصر على تاريخ

الأسر المالكة. ولذلك فهو يكتشف مستويات التاريخ بحسب محورين **أحدهما** موضوعي **والثاني** زماني: فالتاريخ يصنَّف بحسب موضوعاته التي هي مقوّمات العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو يصنَّف بحسب طول المدد التي تحدّد مقدار التغيّر الحاصل في تلك الموضوعات.

ولنختم هذا الفصل ببيان الفرق الجوهري بين المنطلقين في فلسفة التاريخ عند فيلسوفنا وعند من يناظره في فكر المثالية الألمانية علماً بأنّ مناظراً واحداً لا يكون كفؤاً للتعادل مع ابن خلدون. فلا بد من الموازنة بينه وبين كل من هيغل وشلنغ جمعياً للوجهين التكويني والتعليلي فضلاً عن كون الوصل بفلسفة الدين له عنده دلالتا الوصل عندهما كليهما. والعلّة في ذلك هي المرجعية الدينية لكلا الفريقين. والغريب أنّ ثراء التصوّر الخلدوني وفقر التصوّر الهيغلي لم يغيبا عن فكر ابن خلدون عند العودة بهما إلى أصلهما في المرجعيتين الدينيتين حيث بيّن ابن خلدون أنّ الوجه السياسي من الدين في المسيحية من أعراض تاريخ المسيحية في صلتها بالدول التي لا تنبع منها في حين أنّه في الإسلام من المقوّمات الذاتية للدين(٨).

---

(٨) انظر في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام وتميّزه بها قياساً على الدينين الكتابيين الآخرين المقدمة الباب الثالث الفصل الثالث والثلاثون في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية والكوهن عند اليهود وخاصة هذه الفقرة: «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنّما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدّمناه لأنّهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملّة الإسلامية وإنّما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». ص ١٨١. لكن ذلك يطرح مشكلاً عويصاً ينبغي علاجه لفهم تاريخ الحضارتين. فكيف مرّت فلسفة التاريخ عند المسيحي من نظرة تقول بمدينة السماء إلى نظرة تحقّق مدينة الأرض وهو ما يصف به هيغل حركة الإصلاح التي قارنها بالإسلام واعتبرها ناجحة حاكماً على الإسلام بالفشل. وكيف مرّت فلسفة التاريخ عند المسلم من نظرة تقول باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها إلى تخليه عن ذلك وهو ما جعل هيغل يحكم بالفشل على التجربة الإسلامية في التاريخ ويؤولها بالنظرة التجريدية وإطلاق المساواة التي تتنافى مع تأسيس الدول البانية للحضارات؟ لماذا كانت قطيعة المسيحي مع نظرة الدين المسيحي للدنيا بداية النهوض الحضاري وقطيعة المسلم مع نظرة الدين الإسلامي للدنيا بداية الانحطاط الحضاري؟

والمهم أن نذكر في غاية هذا الفصل بأنّ تأسيس فلسفة التاريخ الخلدونية ذو وجهين يجمع بينهما المشترك بينه وبين الغزالي أولاً، وبينه وبين ابن تيمية ثانياً، أعني ما سعى إليه الأشعري عندما عرض مذهبه بوصفه قطيعةً مع الاعتزال وعودة إلى سلفية ابن حنبل، أعني الجمع بين الصورة العقلية والمضمون التجريبي. وقد اقتضي المناخ الموجِّه الذي تكلمنا عنه أن يكون التأسيس كلُّه وكأنّه دحض لنظرية الباطنية الشيعية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. والوجهان هما:

١ ـ إبستيمولوجي: جعل الفلسفة تاريخيّة شرط جعل التاريخ فلسفياً

التلازم بين فلسفة التاريخ وأرخنة الفلسفة عند ابن خلدون، سبق وأشرنا إلى هذا التلازم وإلى عدم الانتباه إليه في الدراسات الخلدونية التي ركّزت على تأسيس علمي التاريخ والاجتماع ولم تر أن ذلك كان مشروطاً بعملية ذات مدخلين: **أولهما** من الفلسفة إلى التاريخ وهو ما اهتمت به البحوث و**الثاني** من التاريخ إلى الفلسفة وهو ما وقع إهماله بالرغم من أن الثاني هو شرط الأول حتماً. فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً إذا لم يكن العلم تاريخياً. فالتاريخ علم الحدث العيني للعمران البشري والاجتماع الإنساني والثاني كلي والأوّل جزئي وعيني ولا يكون الوصل ممكناً بين العلمين ما لم يكن علم الكلّي هو بدوره تاريخياً وتلك هي تاريخية الفلسفة.

٢ ـ أنطولوجي: بناء فلسفة التاريخ على فلسفة الدين وبصورة أدقّ على منزلة الإنسان في الكون وما يتصوّر الدين قد حدّد له من مهام.

لم يكن التأسيس الخلدوني لفلسفة التاريخ بمعزل عن فلسفة الدين بل حلّه كان مبنياً على فهم لخطة القرآن الكريم في تربية الإنسانية وتوحيدها بمنطق التعارف معرفة ومعروفاً. لم يكن حلّ ابن خلدون من جنس الحل الذي مال إليه ابن تيمية لعلاج مسألة أفعال العباد والحرية الإنسانية. فالله لا يجبر الإنسان على فعل شيء بمعنى أنّه يرغمه بل هو يؤثّر في دوافعه؛ إذ يحببه شيئاً أو يكرهه إيّاه فيكون الإنسان بذلك حراً في فعله بحسب رغبته (الإحالة الدقيقة في درء التعارض وفي المنهاج). وطبعاً فهذا الحل قد لا يكون إلا تأخير فعل الجبر وجعله متقدّماً حتى على إنجاز الفعل؛ إذ إن التحبيب والإكراه من حيث هما ليسا نابعين من

الفاعل بل صادران عن التدخّل المباشر لله جل وعلا يمكن أن يعتبرا إجباراً ليس في مستوى الفعل ذاته بل في دوافعه.

بحث ابن خلدون عن حلّ آخر خاصة والقرآن ينفي هذا الحلّ؛ إذ لا يمكن أن نحبّ شيئاً وهو شرّ وأن نكره شيئاً وهو خير إذا كان المؤثّر في الدوافع غيرنا. ولما كان الله لا يمكن أن يحببنا شيئاً وفيه شرّ لنا وأن يكرّهْنا شيئاً وفيه خير لنا بات من الواجب البحث عن حلّ آخر. ولعلّ الحلّ الذي مال إليه ابن خلدون ترمز إليه قصّة امتحان الإنسان الذي قبله الله جاعلاً من الحياة الدنيا كلّها مرحلة الفرز بين المؤمن وغير المؤمن بمقتضى فعلين هما:

- **الاجتهاد في التمييز بين الخير والشر.**
- **والجهاد في تحقيق أولهما وتجنّب ثانيهما.**

فيكون بذلك خالق الخير والشر في ذاتهما قد خلق فرصتي الامتحان وخلق للإنسان القدرة على الاجتهاد التمييزي والجهاد التحقيقي من دون أن يكون الحساب والعقاب على النتائج بل على السعي نفسه والقصد منه. والكسب هو هذا الاجتهاد في التمييز والجهاد في التحقيق وكلاهما فعل حرّ لأن الله لم يخلق الأفعال ذاتها بل القدرة عليها بصنفيها ليكون الامتحان ممكناً. والقرآن يعتبر الإنسان قد قبل هذا الامتحان أو الأمانة بمحض إرادته وحريته فكان بذلك ظالماً نفسَه مثله مثل الشيطان في ظلم نفسه؛ إذ طلب النذر إلى يوم الدين. فالأوّل طلب أن يؤدّي دور البطل الخير والثاني طلب دور البطل الشرير في دراما الامتحان، فلبى طلبهما لتجري دراما التاريخ الإنساني كما يعرضها القرآن الكريم بصورة رمزية كونية لا تحتاج إلى لسان معين لتكون مفهومة بل هي تعتمد العرض المسرحي أو حتى السينمائي الحي.



خاتمة
وجاهة الموازنة ودلالتها

لعلّ الوجاهة الفلسفيّة التي تبرّر أهمية الموازنة بين الفلسفتين العربية والغربية في حقبتيهما المفصليتين، أعني ما يمكن أن نعتبره ذروتي الفلسفة النقدية في الفكر العربي وفي الفكر الغربي هي التي تستند إلى تحديد رهان الحقبتين، أعني مدار المسائل التي اعتبرت مصيرية لفكر الإنسان وحياته ورهانها. وإذ بينّا في مقالات البحث وفصوله أنّ أهمّ مسائل الفلسفة النقدية في فكرنا تدور حول العلاقتين الأساسيتين التاليتين وثمراتهما العلاقتين اللتين علينا أن نبيّن في هذه المقالة أنّهما كذلك العلاقتان الأساسيتان في المثالية الألمانية خاصّة وفي الفلسفة الحديثة عامة:

أما العلاقة الأولى فتصل بين العلم والإيمان وتفصل بينهما نظرياً ومن ثَمّ فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الدين والفاصلة بينهما، وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديّتين في النظر والعقد وخاصة في ذروتها عندنا أعني عند ابن تيمية.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتّى طرق علاجها وثمراتها فإنها متماثلة لأنها اعتمدت على إعادة النظر في مناهج المعرفة العلمية لإدراك الحقيقة النظرية والعقدية بالبحث في ما يمكن أن نسميه بعلم العلوم النظرية أو ما بعد المنطق أي السيميولوجيا بديلاً من الميتافيزيقا أساساً للنظر والعقد والمنطق أداة لهما وتأسيس ذلك رمزياً على منزلة الإنسان في الوجود التي تحدّدها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى

فلسفة دين تنويرية تهدف إلى جعل الفرد الإنساني سهم تحقيق القيم في التاريخ الفعلي من منطلق حريته الشارطة للإبداع النظري والعملي في الجماعة.

وأما العلاقة الثانية فتصل بين القانون (فقه الظاهر) والأخلاق (فقه الباطن) وتفصل بينهما عملياً ومن ثمّ فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة العمل وفلسفة التاريخ والفاصلة بينهما. وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديتين في العمل والشرعي وخاصة في ذروتهما عندنا أعني ابن خلدون.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتى طرق علاجها، فإنّها متماثلة لأنّها اعتمدت إعادة النظر في مناهج المعرفة العلميّة لإدراك الحقيقة العملية والشرعية بالبحث في ما يمكن أن نسمّيه بعلم العلوم العملية أو ما بعد التاريخ أي السوسيولوجيا بديلاً من الميتافيزيقا أساساً للعمل والشرع والتاريخ أداة لهما وتأسيس ذلك رمزياً على منزلة الإنسان في الوجود التي تحدّدها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى فلسفة تاريخ تغييرية تهدف إلى إصلاح النظام السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي ونظرة جديدة للتاريخ بوصفه تحقيقاً لخطة إلهية عمادها فعل الإنسان الحر.

وفي فلسفة الدين المؤسّسة للمنظور المحدّد لخصائص علاج هاتين العلاقتين في الفلسفتين وفي فلسفة التاريخ الساعية لاستثمار هذا العلاج يكمن لبّ الموازنة لبيان المؤتلف والمختلف بين النظرتين. ويرجع ذلك كلّه إلى فهم كل فلسفة لمرجعيتها الدينية منظوراً جذرياً لتحديد منزلة الإنسان الوجودية ودوره في الكون:

فهي قرآنية عندنا وتتمثّل في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، وكلاهما علل رمزياً بقدرة الإنسان على الترميز والتسمية وبحريته في قبول الأمانة التي عرضت عليه.

وهي إنجيلية عندهم وتتمثّل في تأليه رمز الإنسان والمقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة، وكلاهما علل رمزياً بقدرة الإنسان على الشر والكذب ومن ثَمّ بالخطيئة الموروثة.

تلك هي أهمّ القرائن التي تؤكّد وجاهة الموازنة وتبين أنّها قابلة للحصر في فلسفتي الدين والتاريخ. فالموازنة في فلسفتي الدين والتاريخ مع بيان العلّة الأساسية للموازنة أعني نقد الميتافيزيقا القديمة والوسيطة لاستبدالها برؤية أخرى للنظر والطبيعة وللعمل والشريعة كافية لفهم ما بين الفلسفتين من أواصر اتصال وانفصال تجعلنا نكتشف أنّ فكرنا قابل لأن يتلاءم مع الفكر الحديث، وأن يعد إلى الفكر ما بعد الحديث فيسهم في مستقبل الفكر الإنساني. وهكذا فالعامل المشترك الأساس الذي تأسّست عليه موازنتنا في كلامنا عن الفكر العربي الإسلامي القابل للمقارنة المثمرة مع الفكر الغربي عامة والفكر الألماني خاصة هي المقوّم الرئيس الذي يشترك فيه كلا الفكرين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي طيلة القرون الوسطى والذي اكتملت شروطه عندما أصبح معدّاً لتباشير تجاوز المدرسيات التي وصفنا: إنه العلاقة بين وجهي المدرسية النظريين أي الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وبين وجهيها العمليين أي العمليات الظاهرية والعمليات الباطنية (الفقه والتصوف).

وتتميّز هذه العلاقة بطغيان ما يختصم حوله الموقف الفلسفي والموقف الديني من مسائل أصبحت منذئذٍ مجال البحث الفلسفي المفضل في الفكر الحديث وما بعد الحديث. لذلك فالمقارنة أساسها هو ما تمّ من توحيد في الحالتين بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة أعني المسألتين الآتيتين:

فالعلاقة بين العلم والإيمان هي اللبّ المشترك بين إلهيات الفلسفة (أو الكلام العقلي) وإلهيات الدين (أو الكلام النقلي).

والعلاقة بين القانون (ضوابط الجوارح) والأخلاق (ضوابط القلوب) هي اللبّ المشترك بين معايير الفقه ومعايير التصوّف.

ذلك أنّ الإلهيات غير النقليّة والإلهيات غير الفلسفية كلتاهما لم يعد لها وجود بالفعل إلا من حيث هي موقف سلبي من نظيرتها التي تبدو ضديداً لها. وهذا الاكتمال حصل نظيره عندنا مباشرةً بعد الرازي كما بيّن ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام. والشيء الذي مات ليس الفكر الديني بل هو الكلام الدفاعي عن المذاهب العقدية فسجّل ابن خلدون وفاته. كما إن ما مات ليس الفكر الفلسفي بل هو الفلسفة

اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ الفعلي والمقتصِر كلامُها العملي على المدائن الفاضلة، فسجّل ابن خلدون وفاتها. ولذلك فالوفاتان اللتان سجّلهما ابن خلدون يمكن أن نعتبرهما **عودة صريحة إلى البحث العلمي في حقيقة الإيمان الديني والعلم الفلسفي وعودة صريحة إلى البحث العلمي في حقيقة الأخلاق الدينية والقانون السياسي.**

والعودة الأولى تجمع بين الإيمان والعلم جمع وصل وفصل فتبيّن أنّه لا يمكن الكلام في العلم من دون حسم علاقته بالإيمان. والعودة الثانية تجمع بين الأخلاق والقانون جمع وصل وفصل فتبين أنّه لا يمكن الكلام في القانون من دون حسم علاقته بالأخلاق. والحسم في هاتين الإشكاليتين هو الأمر الذي نعتبره المميز الأساس للفكر الفلسفي والفكر الديني الحديثين؛ إذ يجمعان بين النظر والعقد في مستوى الفكر وبين العمل والشرع في مستوى التاريخ بمعنى هذه المفهومات التام.

ومن ثَمّ فالموازنة كان مدارها في مستواها النظري والعقدي فلسفة الدين وصلتها بنقد النظر والعقد علمَيْ غاية وبنقد المنطق وما بعده علمَيْ أداة. فأداة النظر والعقد هي المنطق والكلام في الأساس الميتافيزيقي للتحليلات الأواخر وفي المنطق المتعالي (ابن تيمية ونصه الشهير حول صنفي المنطق). أساس النظر والعقد: ما بعد المنطق أو السيميولوجيا.

كما إنّ مدار الموازنة هو فلسفة التاريخ وصلتها بنقد بالعمل والشرع علمَي غاية وبنقد التاريخ وما بعده علمَي أداة. فأداة العمل والشرع هي التاريخ والكلام في الأساس الميتاتاريخي للتأويلات الأواخر وفي التاريخ المتعالي (ابن خلدون ونصه الشهير حول صنفي التاريخ). أساس العمل والشرع: ما بعد التاريخ أو السوسيولوجيا، فتكون حصيلة الإشكالات من منظور فلسفتي الدين والتاريخ كما تحدّدتا في ذروة المدرسة النقدية العربية الإسلامية قابلة للصوغ على النحو الآتي، فـ«استخلاف الإنسان في الأرض» مفهوم يحدّد طبيعة العلاقة بين الدين وصورة العمران (أي معايير الحكم والتربية)، وذلك هو لبّ فلسفة الدين. و«استعمار الإنسان في الأرض» مفهوم يحدّد طبيعة العلاقة بين الدين ومادّة العمران (أي معايير الاقتصاد والثقافة)، وذلك هو لبّ فلسفة التاريخ:

أما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ فهي في مستواها

الرمزي عين الموضوع الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السيميولوجيا.

وأما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في مستواها الفعلي فهي الموضوع عينه الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السوسيولوجيا.

وذانك هما الاكتشافان الهامان اللذان توصّلت إليهما المدرسة النقدية العربية في ذروتها ممَثَّلةً بابن تيمية وابن خلدون ومدار فكر المثالية الألمانية كلّه كذلك:

ذلك أن استخلاف الإنسان في الأرض غير قابل للتحقيق من دون التحرّر ممّا شاب النقل من تخريف (تأسيس الوسميات=السيميولوجيا وفلسفة الدين)، ويتعلّق بصورة العمران وطبيعة صلتها بمادته.

واستعمار الإنسان في الأرض ممتنع من دون التحرّر ممّا شاب العقل من تسفيه (تأسيس الاجتماعيات=السوسيولوجيا وفلسفة التاريخ)، ويتعلّق بمادة العمران وطبيعة صلتها بصورته.

وتحرير النقل العقدي من التخريف وتحرير العقل النظري من التسفيه هي حركة التنوير الديني عينها في لحظة الذروة عند أصحاب الفكر النقدي العربي، وذانك هما أهم مطالب ابن تيمية في سعيه لإصلاح فلسفة النظر والعقد مدخلاً لإصلاح فلسفة العمل والشرع، وتلك هي معركته مع الإلهيات الكلامية والفلسفية ومع الفقه والتصوّف. وبناء نظرية في التربية وفي السياسة على هذا الفكر التنويري الديني هي أهمّ مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح العمل والشرع. فتحرير العقل العملي من التسفية والنقل الشرعي من التخريف ذانك هما أهمّ مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح فلسفة العمل والشرع مدخلاً لإصلاح فلسفة النظر والعقد عن طريق الحرية التربوية والسياسية (ثورته على علامتي الفساد والاستبداد يمثّلهما الكلام في الظلم والجاه الذي هو ظلم خفي لكونه الحصول على الثروة من دون عمل).

فيكون كلا الرجلين جامعاً بين وجهي الأزمة جمعاً علامته تتمثّل في كون عملهما العلمي والنقدي يكاد يكون ضرباً جديداً من التفسير بمعنى قراءة آيات الآفاق والأنفس لبيان أنّ القرآن حقاً ضربٌ يؤسّس لتنوير ديني

نظري وعملي، لا يقف عند الدعوة والإرشاد بل يقدّم برنامج إصلاح لهذه المؤسسات شكلاً ومضموناً كما هو بيّن من المقدمة خاصةً؛ إذ إن التطبيق تمثّل في الثورة على تسفيه العقل وتخريف النقل ومن في وضع نظرية في التربية والسياسة تحرّر الإنسان من الفساد والاستبداد. وفضل هذا التحديد الجامع والمانع لهموم الفكر في المدرستين النقديتين هو قابليته للانطباق على تاريخ الخيارات الوجودية وفلسفتها في فكر أهم رموز المثالية الألمانية، انطباقه على فيلسوفينا فيكون بذلك مساعداً على فهم دلالة الموازنة التي تأخذ بعين الاعتبار مفارقات الفكر الحديث وما بعده.

والعلاج الكنطي يمثّل بداية مفارقات الفلسفة الحديثة وما بعدها كلتيهما وغايتها، بل إنّ مفارقات فلسفته النقدية هي رحم ما له وما عليه من المواقف الفلسفية. لكنّ حاله الذي آل إلى الفصل التامّ بين النظر والعمل أصبح مصدر فصام لا يمكن للفكر أن يرضى به لأنه ينتهي في الغاية بخلاف القصد إلى جعل العلم بلا إيمان، ومقصوراً على الضرورة الطبيعية وجعل الإيمان بلا علم ومقصوراً على الحرية الوجودية وجعل القانون بلا أخلاق ومقصوراً على القواعد الإجرائية وجعل الأخلاق بلا قانون ومقصورة على وخزات الضمير.

والمثالية الألمانية لم تبدأ إلا في محاولات من تلاه من الفلاسفة للخروج من هذه المآزق (راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل وهلدرلن). إنّها محاولات الخروج من هذا الخيار الفصامي ومنها تولّدت كل مضاعفاته التي كانت كامنة فيه. ذلك أن محاولات التوحيد بين مصدري المعرفة الكنطيين لم يفلح فيها فشته فآلت إلى فشل نظرية العلم بالرغم من تعدد صيغها ومحاولات الحلّ في الجدل الشلنغي والجدل الهيغلي لم يفلحا لأنّهما أعادا الميتافيزيقا القديمة بل ميتافيزيقا أكثر منها انغلاقاً وجموداً. من هنا كان نقد شوبنهاور وماركس شبه مخرج أدّى إلى إطلاق عيوب، حلّها إما بالهروب إلى نيرفانا البوذية أو إلى ثورية الشيوعية. وفي كل الحالات تعذّر الخروج من الفصام الكنطي من دون اختزالية تلغي الإشكال من أصله أعني صلة النظر بالعقد وصلة العمل بالشرع.

ولهذه العلة لا يزال المشكل مراوحاً مكانه إلى حدّ الآن في الفكر الإنساني كلّه ما يجعل استئناف التفكير فيه من منطلق الفكر العربي

الإسلامي قابلاً لأن يفتح آفاقاً جديدة. فكلّ المحاولات التي ولّت النقد الكنطي والمثالية الألمانية كان مآلها ـ بإثباتها أو بنفيها ـ إلى الفاشيات التي عرفها تاريخ البشرية الحديث يمينية كانت أو يسارية وهو ما لا يختلف عمّا عرفه التاريخ عندنا من إرهاب وفاشية باطنية أو خمول انحطاط ولا زلنا نعاني من الأمرين. وهكذا يتبين أن الغاية من هذا العمل لم تكن مجرد استعراض لتاريخ فكرين متوازيين بل هي كانت موازنةً تهدف إلى تحقيق الأمرين الآتيين: ١ ـ فهم منزلة الفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني ومن ثَمّ تحديد منطق التكوينية التاريخية التي أنتجت هذه الفلسفة، ٢ ـ تحديد شروط الاستئناف الفاعل في مجالي شرطي الاجتهاد والجهاد الأصغرين[١] والأكبرين[٢].

ذلك أنّ قصدنا هو تأسيس النهوض الأصيل، وأصل الأصول في كلّ نهوض أصيل هو التحرّر الرمزي الشارط للتحرّر الفعلي، وبهما يمكن لشروط الإبداع المستقل كلّها أن تتحقّق شروطه التي تضمن الندّية بين الأمم التي أبدعت آفاق الإنسانية خلال حقب تاريخها العقلي والروحي ومنها أمتنا، ومن ثَمّ فلا بد من أمرين يتعلّقان بالتحرّر السيميولوجي والسوسيولوجي:

فأما الأمر المتعلّق بالتحرّر السيميولوجي فشرطه بيان أهميّة العامل الرمزي في صعود الأمم (حركة التنوير التي شرع فيها ابن تيمية وابن

(١) شرطا الاجتهاد والجهاد الأصغرين: ١-فالاجتهاد الأصغر هو فقه المعاملات، وشرطه العلم بالموضوع الذي بمناسبته تقع الأفعال التي هو علم أحكامها. فيكون فقه المعاملات مشروطاً بالعلوم الطبيعية موضوعاً لمعرفة ما يتنافس عليه الناس وقوانينه وما يتعاونون عليه وقوانينه وبالعلوم الإنسانية لفهم التنافس والتعاون الإنسانيين. ٢-والجهاد الأصغر هو جهاد الفتن الداخلية وجهاد الردّ على العدوان في مجال حماية حرية العبادة ومجال حماية المستضعفين وشرطه شرط الاجتهاد الأصغر نفسه.

(٢) شرطا الاجتهاد والجهاد الأكبرين: ١-فالاجتهاد الأكبر هو فقه العبادات وشرطه العلم بالموضوع الذي تقع الأفعال التي هو علم أحكامها كذلك. فيكون فقه العبادات مشروطاً بكلّ الإنسانية التي تمكّن من معرفة الإنسان كما يتجلّى في الاجتهاد الأصغر وما يحتاج إليه من علوم مع وصل ذلك كلّه بأصل الأصول أعني الإلهيات النقليّة وخاصة علم المصدرين القرآن والسنة حتى تكون العبادة تقوى واستقامة إيجاباً وتجنباً لوهم الكشف والحلول سلباً. ٢-والجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس ومن ثَمّ فهو العمل بشروط التقوى والاستقامة وجعل البحث العلمي في كل المجالات التي وصفنا رأس العبادة.

خلدون) وفي سقوطها (تسفيه العقل وتخريف النقل بواسطة التحريف الرمزي لتفسير القرآن والوجود).

ومن ثَمّ فالسيميولوجيا تثمل أداة التحرّر عامّة وشرط استعمالها التحرّر من بديل أسماها أعني اللغة القومية، بديلها الأجنبي المهيمن ما أمكن لنا ذلك ومن ثمراتها تحرير الفكر من المدلول والدال معاً في مصنفاتنا فنستغني عن اللغات الأجنبية في التعبير عن أفكارنا من دون الاستغناء عنها في التواصل مع أصحابها، وعن الحرف اللاتيني في كتابة كل شيء بما في ذلك الأسماء والمصطلحات الأجنبية. وينبغي أن تتحقّق كفاية النظام الرمزي الخاص بالأمة وبصرف النظر عن النسبة إلى الغير. والحلّ علمي ويتمثل في الكتابة الصوتية التي لا بدّ منها بالنسبة إلى الأبجدية العربية حتى تصبح قادرة على كتابة أيّ كلام بأي نطق ممكن أو على الأقل بنطق اللغات الفلسفية المعروفة أعني بالإضافة إلى العربية اليونانية واللاتينية ولغات أوروبا الحديثة.

وأما الأمر المتعلّق بالتحرر السوسيولوجي فشرطه بيان أهمية الموقف الوجودي المستقلّ في صعود الأمم (الغالب الذي يجعل غيره تابعاً لسلّم قيمه) وفي سقوطها (المغلوب الذي يجعل غيره مثاله الأعلى سواء أكان هذا الغير ماضيه أم ماضي غيره).

وليس يمكن لهذا الموقف الواثق بالنفس أن يتحقّق في أمّة فقدت معاني الإنسانية بسبب ما عانت من نظاميها التربوي والسياسي التعسفيين، فكان السعي إلى التنوير الديني بتحرير العقل من التسفيه والنقل من التخريف هدف الفيلسوفين لكنّ أحدهما لم يكد يتجاوز الإعلان عن النوايا في حين أن الثاني حقّق أول محاولة في التاريخ لبناء علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، من أجل فهم آليات الاستبداد والفساد ومن ثَمّ لتحقيق شروط تحقيق استعمار الإنسان في الأرض وشروط استخلافه فيها.

وهكذا فقد تبيّن من القرائن التي جمعناها خلال تحليلنا لتكوينية الفلسفة العربية النقدية ولما هو مشترك بينها وبين المثالية الألمانية أنّ كون الموازنة ذات وجاهة أمر لا ريب فيه. ففي تحليلنا لما حدث خلال مراحل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من البداية إلى الغاية فإلى النقد وإلى الترميم وإلى إعادة النقد تبيّن أنّ النقد في غايته كان تجاوزاً لترميم

الميتافيزيقا في رابوع الفكر الذي ساد خلال القرن السادس-الثاني عشر، وظلّ سائداً إلى الآن بالرغم من النقد الجذري التيمي الخلدوني. وتبيّن في تحليلنا لما عرضه مصنّف المثالية الألمانية حول مراحل الفكر الألماني المسيحي من البداية إلى الغاية أن النقد متقدّم على ترميم رباعي هو بدروه (رابوع غاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) وخالٍ من دراسة نقد هذا النكوص بوجهيه التاريخي الاجتماعي (نقد ماركس) والروحي الديني (نقد شوبنهاور كيركيغارد) إلى أن انتهى إلى نقد نيتشه. ويقتضي هذا التوصيف أن نبدي ملاحظات موضوعية مهمة:

أولاها تشير إلى أنّنا نجد في المثالية الألمانية شبه عودة إلى العصر اليوناني المتأخّر (الأفلاطونية المحدثة)[٣] عودة تساعد كثيراً في الكلام عن مقارنة ممكنة مع فكر ابن تيمية وابن خلدون وبصورة خاصة مع فكر من يردّ عليهم هذين الرجلين لأنّهما ينقدان الأفلاطونية المحدثة ولا يستندان إليها مثل المثالية الألمانية.

والثانية تشير إلى أنّ كلّ أنساق الفلسفة الغربية تعود إلى أصل واحد هو قيس الله على الإنسان وإسقاط صورة الإنسان عليه، أعني جوهر المسيحية. فالأصل هو القول إنّ الله حلّ في المسيح ثمّ يعكسون فيسقطون صورة المسيح عليه، أعني صورتهم عن الإنسان في عصر من عصور فكرهم. ولعلّ أجلى صورة عن ذلك فلسفة شلنغ الطبيعية والدينية والتاريخية.

والثالثة تشير إلى أنّ القول الفلسفي كاد يتحول إلى شطح صوفي خالص كالحال عند شلنغ وهلدرلن وكل المدرسة الرومانسية الأولى مع شبه تخلٍّ تامٍّ عن الأساليب الفلسفية التقليدية وتعويضها بالكتابة الشذرية والأمثولية كما حدث في الكتابة الصوفية والفلسفية الإشراقية. لكنّه شطح قابل للفهم لكونه صيغ بالمصطلح الفلسفي.

ولما كانت غاية هذا البحث في تأسيس العلوم الغاية أو الفنون

(٣) انظر لمزيد الاطلاع على علاقة المثالية الألمانية بالأفلاطونية المحدثة رأي دلتهاي في كتابه:

Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus, IV. Band Leipzig und Berlin 1921.

الخمسة ليست نظريةً فحسب بل هي تهدف إلى تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها، وكانت من ثَمّ غاية البحث عملية بالجوهر، فإنّ غاية الموازنة ينبغي أن تكون كذلك عملية، أعني أنّ الموازنة ينبغي أن تتمّ بين الثمرات حيث نلاحظ أنّ الثورة الفلسفية عند الألمان تلتها ثورة حضارية فعلية جعلت ألمانيا رئيسة في جلّ ميادين الفلسفة. لكنّ ما نطلق عليه اسم الثورة الفلسفية العربية لم تحل دون تواصل الانحطاط الحضاري الذي لا زلنا نعاني من رواسبه:

فهل اعتبار ابن تيمية مؤسّساً لفلسفة الدين وما يترتّب عليها في تأسيس الفنون الخمسة، أي نظرية علم التفسير ونظرية علم التجربة الوجدانية ونظرية علم التجربة الحسية ونظرية أحكام الشرائع ونظرية أحكام العقائد من منطلق إعادة النظر في نظرية النظر، مثّلت بداية وعي بعلل الانحطاط فأسّست لحركة تنوير أم هي ضاعفت علل الانحطاط؟

وهل اعتبار ابن خلدون أسس فلسفة التاريخ وما يترتّب عليها في تأسيس العلوم الغايات الخمسة هو بيان التخلّص النهائي من المدرسيات التي قتلت هذه الفنون الخمسة فجعلتها اجترار كلام بدلاً من أن تكون فعلاً عملياً وشرعياً مشروطاً بالعلم والعقد مثّلت بداية وعي بعلل الانحطاط أم هي ضاعفتها؟

إن الأمر الثابت هو أن هاتين الثورتين لم تثمرا في تاريخنا الفعلي أي تغيير إيجابي يمكن الموازنة بينه وبين ما أثمرته المثالية الألمانية. وحتّى لا أطيل البحث في التعليل سأكتفي بعلة بيّنة للجميع هي ما طرأ على صورة العمران، أعني المنظومة السياسية والمنظومة التربوية، من خلل جعل إحدى وظيفتي التربية (العقد) تطغى على وظيفتها الأخرى (النظر) وجعل إحدى وظيفتي السياسة (القانون) تطغى على وظيفتها الأخرى (الأخلاق). فآل ذلك إلى إفساد مادة العمران، فأصبح الاقتصاد حرباً على الموجود بدل إبداع المفقود وأصبحت الثقافة هروباً من الوجود بدلاً من السكن فيه.

وبذلك فاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها أصبحا ممتنعين بأسبابهما، فكان جمود المحيط الرمزي (علةً سيميولوجية) علة موت المحيط الفعلي (علة سوسيولوجية). من ذلك أن وظيفة علم الطبيعة المشروط في استعمار الأرض تضاءلت إلى ما يقرب من الصفر أمام وظيفة

علم الشريعة المشروط في الاستخلاف فيها لكأنّ هذه الوظيفة ممكنة من دون تلك فيكون الاستخلاف وهمياً ما لم يكن شريعة لاستعمار الإنسان في الأرض. لم يبق إلا الكلام عن وهم «كنتم خير أمة»، ولمّا كان استعمار الإنسان في الأرض من شروط الحياة فإنّه حُصِرَ في حدوده الدنيا واقتصر على الوظيفة النفعيّة المباشرة التي تكون عادةً في غنى عن الوظيفة النظرية الذاهبة إلى غاية المعرفة. وبذلك أصبحت مؤسّسات التربية مؤسّسات لا تطلب المعرفة وتعلّمها للإنسان بل هي تطلب السلطان عليه وتدجينه بمعرفة وهميّة لما ينفي القرآن صراحة قابليتة للمعرفة: علم الغيب بالتأويل المذموم في القرآن الكريم (الآية السابعة من آل عمران).

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ الجامعات الإسلامية الحاليّة ليست في أحسن حال بالمقارنة مع جامعاتنا خلال عصور الانحطاط. إنّها ليست متخلّفة بالقياس على الجامعات الغربية فحسب بل هي متخلّفة حتى بالقياس إلى الجامعات الإسلامية في عصور الانحطاط في صنفي العلوم العقلية والنقلية. فجامعة الزيتونة وجامعة الأزهر في بدايات عهد الاستعمار كانتا على الأقل تعتمدان على علماء لهم بحق جدارة حمل هذا الاسم في مجالات اختصاصهم حتى وإن كانت هذه المجالات منحصرة في تاريخ علوم ماتت ولم يبق لها أدنى صلة بما هي علوم له، ومن ثَم فعلّة هذا التخلّف ليست معرفيةً فحسب بحيث يمكن أن ننسبها إلى تقصير العلماء وحدهم بل هي خلقية وينبغي أن تنسب إلى الأمة كلها، فقد صارت الجامعات الإسلامية مؤسّسات تعمل في فراغ، والمعلوم أن كلّ المؤسّسات الجامعية في العالم تؤدّي وظيفتين:

الأولى هي طلب الحقيقة العلميّة لذاتها نظراً علمياً وعقداً روحياً.

والثانية هي طلبها من أجل الوظائف العمرانية التي لا تقوم من دونها، وإذا كانت الوظيفة الأولى هي التي تغذّي الوظيفة الثانية بالأدوات والحلول فإن الوظيفة الثانية هي التي تمدّ الوظيفة الأولى بالغايات والدوافع، لكنّ المؤسسات الجامعية الإسلاميّة فقدت الوظيفة الثانية التي آلت جميعها إلى الجامعات الحديثة ولم يبق لها منها إلا الشّبائِه التي تتنكر فيها محاولات الزعم بأنّ بعض الدول العربية والإسلامية تعمل بالشريعة وتفهم دلالات علوم الإسلام القرآنية والسنية. وطبعاً، فلمّا كانت

الغايات والدوافع شبائِه فإنه لا يمكن لثمراتها أن تكون من طبيعة مخالفة. فلا تنجب الشبائِة إلا شبائِه الشبائِه أعني اللقائط. ذلك أنّه من دون أسئلة جذرية لا يمكن للأمم أن تبدع، لا يمكن لها إلا أن تَتبَع. فالسؤال الجذري بات كفراً في عهد الجاهلية ببعدي الجهل المضاد للعلم والمضاد للحلم، لذلك فإن التحريف ببعدَيْه المادي والروحي هو السائد على أمّة الإسلام بالرغم من دينها الذي يدعوها للثورة الدائمة على البائد من العوائد: التحريف الماديّ زيادةً في السنة أو إنقاصاً والتحريف المعنوي تأويلاً للقرآن أو تشويهاً.

وهكذا فلبّ الموازنة هو فلسفة الدين وما بعدها وفلسفة التاريخ وما بعدها، مع ما ترتّب على النقد من إصلاحات في سبل استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. وهي تتعلّق خاصة بدواعي النقد الفلسفية التي تعود إلى صلة الفلسفتين وما بعديهما بما يسمّى إلهيات وما بعد طبيعة لأنّ هذه الدواعي تفصح عمّا حدّد المناخ الذي وجه الفكر هذه الوجهة. ولمّا كانت الموازنة تهدف خاصة إلى دراسة دور المدرسة النقدية العربية في أوجها بالمقارنة مع المدرسة النقدية الألمانية في أوجها، كان إصلاح الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وإصلاح الفلسفة العملية (ابن خلدون) من أهم أغراض الموازنة. لذلك لن يتّبع التعليق على كتاب **المثالية الألمانية** ترتيب مسائله كما وردت فيه إلا في حدود التعليق السريع على الفصل الأول الذي يلخّص فيه محرّر الكتاب الأستاذ كولر مسائل الكتاب الذي ترجمناه كلّها أعني إحدى عشرة مسألة(٤) بل موازنتنا تعلّقت ببعدين أوّلهما يهتم بالمسائل المعروضة في المتن من النواحي الآتية(٥):

---

(٤) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعملية كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حدّدته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثّل الكلي والكوني مما يسود في الفلسفة، كما تحدّدت في المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعني الذي حدّدنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدّمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**.

(٥) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلّل عدم حصره في حدوده، لكن ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية. لذلك فلا بدّ من تاريخ للفكر الغربي يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين. ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشرط الأول أي التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلّق بمدى =

١ ـ من حيث تاريخ المسائل المعالِجَة لبيان التداخل بين الكلام والفلسفة، كم تمّ منه خلال الحقب المتوالية في تاريخ الفكر، الفكرين الفلسفي والديني، كما بيّن ذلك ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام الإسلامي[٦].

٢ ـ ومن حيث تاريخ أساليب الكتابة لبيان التداخل بين أسلوب الفلسفة وأسلوب الكلام كيف تمّ ما صحبه من تداخل المناهج المستعملة في مستوى أدوات الفلسفة وأدوات الكلام كيف تمّ مزجاً بين التحليلي والتأويلي منها.

٣ ـ وما أدّى إليه هذا التداخل والتزاحم بين نوعي الإلهيات من ثمرات للعلاج في تلك المسائل وكيف أصبحت مستعصيات الكلام هي عينها حدود القول الفلسفي واكتشاف الفاصل الكيفي بين الطبيعي والإنساني من العلوم أو بين التحليل والتأويل.

٤ ـ وتدل عليه هذه الثمرات من أصل كامن في مسائل تاريخ الخيارات الوجودية للحضارات الخيارات التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها، وهو ما يجعل البعد الثالث جامعاً كل المسائل حول المسألتين الرئيستين اللتين يمثّلهما فيلسوفانا:

أ ـ أعني فلسفة الدين وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثّلها عمل ابن تيمية خاصةً في مصارعته للفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء

= المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت** وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها **نقد العقل الخالص**). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي، أعني المناخ الفكري كله الذي ساد في أوروبا خلال القرون التي ولّت فيها أوروبا النهضة الحقبة العربية الإسلامية.

(٦) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب ٦، الفصل ١٠، «فصل علم الكلام،» ص ٣٦٩: «ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلّمين في الإلهيات) عند هؤلاء المتأخّرين ولا يحلّ عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم إلا أنّ هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه».

والمتصوّفة مع التركيز على أصول النظر والعقد، ما جعله يتحسّس الطريق نحو الفرق الجوهري بين علم المقدّرات الذهنية وعلم الموجودات العينية، ومن ثَمّ نحو البحوث الفيلولوجية والسيميولوجية.

ب ـ وكذلك فلسفة التاريخ وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثّلها عمل ابن خلدون خاصة ومصارعته للفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء والمتصوّفة مع التركيز على أصول العمل والشرع، ما جعله يتحسّس الطريق نحو الفرق الجوهري بين اليوتوبيا وعلم السياسة، ومن ثَمّ نحو البحث البحوث التاريخية والاجتماعية.

وهذه هي الأغراض الأساسية للموازنة، ذلك أنّ الهمّ الطاغي على فكر ابن تيمية وعلى فكر ابن خلدون هو علم العمل الديني التابع للعقد والعمل السياسي التابع للشرع سواء في صيغة كلاميّة فلسفيّة أم في ترَقٍّ إلى المستوى العلمي لانشغال الأول بنقد الفكر النظري المتقدّم عليه، شرطاً في تحقيق لمثل هذه النقلة أو في صيغة تاريخية فلسفية سعت إلى صوغ علمي أولي لانشغال صاحبها بنقد الفكر العملي المتقدّم عليه، شرطاً في تحقيق مثل هذه النقلة، وهذان الهمان النقديّان هما المحور الأساس في محاولة المقارنة التي خصّصنا لها هذه المحاولة المصاحبة لترجمة متن **المثالية الألمانية**.

إنّ ما يعنينا من المسائل المعالجة في الموازنة هو تحديد سنّ نضوج الفكر من حيث المضامين في المثالية الألمانية بالقياس إلى سنّ نضوجه عندنا وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في المجالين النظري (علم-إيمان) والعملي (قانون-أخلاق) أولاً، ومسألة العلاقة بين التاريخ والفلسفة في المجالين نفسيهما مع التركيز على دور الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين في تحديد هذه العلاقة. وما يعنينا من تاريخ المناهج المستعملة في الموازنة هو تحديد سنّ نضوج الفكر من حيث سنّ المناهج في المثالية الألمانية بالقياس على سنّ نضوجها عندنا، وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين المنطق اللساني والمنطق الرياضي أولاً ودور نقد المنطق الأرسطي في تحديد هذه العلاقة ثانياً. ولما كان تاريخ المصطلح المستعمل تابعاً في أغلب الأحيان للمناهج

المستعملة فإنّ إشكالية العلاقة بين الاصطلاح اللاتيني واليوناني بتوسط الاصطلاح العربي والترجمات في الفلسفة الألمانية من اللاتينية طبعاً.

وبذلك فقد وصلنا إلى ثمرات العلاج العامّة في تلك المسائل من حيث دلالتها على نضوج الوعي في المجالين النظري والعملي، أعني إدراك حدود المعرفة العقلية وحدود المعرفة الذوقية فتكلّمنا على النتائج الحاصلة في الفكر العربي بهدف مقارنتها بالنتائج الحاصلة في الفكر الألماني وخاصة في المجالين اللذين اعتبرنا فكر ابن تيمية وفكر ابن خلدون ممثّلين لهما. فيتبين عمق الموازنة الأبعد أعني تاريخ الخيارات الوجودية في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث. لكنّ الأهمّ في هذه الإشكالية هو مقارنة الشروط التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها: سن الحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن تيمية وابن خلدون من حيث الرؤى الوجودية العامة بالقياس إلى سنّه في عصر المثالية الألمانية. وإذاً، فالتعليق والتهميش ينتظمان من خلال مسألة أساسية تجمع بين المستوى النظري (العلاقة بين العلم والإيمان) والمستوى العملي (العلاقة بين القانون والأخلاق) من علاقة الفلسفة والدين:

إنها مسألة استكمال التوحيد بين مضموني الفكر الفلسفي والفكر الديني، أعني مسائل الكلام (النظر والإيمان والشرع والأخلاق) ومسائل الفلسفة (الإشكاليات نفسها).

أو إشكالية نهاية الفلسفة غير الكلامية والكلام غير الفلسفي، وهو ما حصل نظيره عندنا كما بين ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام.

لكن ما انتهى من علم الكلام هو الكلام الدفاعي وما انتهى من الفلسفة هو الفلسفة اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ، وليس في المدن الفاضلة اليتوبية، أعني ما كان يعدّ هامشياً في مدرسية القرون الوسطى. ومعنى ذلك أنّ الهم الأفلاطوني السقراطي صار الهمّ الأساس في الفكر الفلسفي الجامع بين النظر والعمل. وطبعاً لم يكن قصدنا أن نقيم الموازنة في كلامنا عن كل هذه المسائل وبحسب هذا الترتيب بل ما سعينا إليه هو جمعها تحت عنواني فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من الوجوه التي ذكرناها أعني:

١ ـ **تاريخ المسائل المعالجة** التي أرجعناها إلى مسألتين هما: مسألة العلاقة بين العلم والإيمان أو فلسفة الدين ونظرية الوجود من منطلق نظرية النظر، ومسألة العلاقة بين القانون والأخلاق أو فلسفة التاريخ ونظرية الوجود من منطلق نظرية العمل.

٢ ـ **تاريخ المناهج المستعملة** التي أرجعناها إلى إشكالية واحدة هي إشكالية المقابلة بين القبلية الذريعية والقبلية الدغمائية في حلّ مشكل العلاقة بين الصورة العقلية والمضمون التجريبي في كل معرفة.

٣ ـ **تاريخ أساليب الكتابة**: ويمكن إرجاع المشكل فيها إلى مشكل واحد هو امتناع النسقية في غير المجالات المحدودة بالموضوعات، وفي علاقة المجالات بعضها ببعض بوصف ذلك مجالاً مختصاً متغيراً بتغيّر المجالات المختصّة التي يصل بينها فيكون تاريخياً مثلها ومن ثَمّ فهو فلسفة تاريخ العلوم.

٤ ـ **تاريخ العلاج في تلك المسائل**: العلاج محدّد بالعلم الغالب في لحظته والأعم منها جميعاً هو أنّ كل العلوم من جنس السياسة أي إنّها تشريع عملي لفعل العلم ذاته.

٥ ـ **تاريخ الأصل أعني الخيارات الوجودية** التي جعلت ذلك يكون ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها. فبفضل هذه الخيارات الوجودية وحلّ إشكالية العلاقة بين النظر والعقد، أعني العلاقة النظريّة بين العلم والإيمان والعلاقة العملية بين القانون والشرع من خلال مضاعفة المناهج العلمية التحليلية بالمناهج العلمية التأويلية.

فالرياضيات والمنطق لم يبقيا كافيين لعلاج الإشكالات المزيجة بعد حصول هذا التداخل ما أدّى إلى الشعور بالحاجة إلى تجاوز العلم التحليلي إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم التأويل فاقتضى ذلك إبداع المناهج التاريخية والفيلولوجية المقوّمين الأساسيين لكل علاج هرمينوطيقة يخلّص من الجمود المدرسي فيؤسّس لنظرية العلم والعقد ولنظرية العمل والشرع. فدور التاريخ من حيث هو منهج علمي جديد صار شاملاً لتاريخ العلوم والعمران وأداته الأساسية هي الهرمينوطيقا التي تعتمد المنهج التاريخي وتضيف إليه الفيلولوجيا ونظرية الرمز العامة تأسيساً

للعلوم الإنسانية وتدعيماً للمناهج التي كانت شبه متفرّدة بالخصائص العلمية في علوم الطبيعة. وهذه المناهج التي حازت على صفة المناهج العلمية حصراً فيها لم يفشل فرضها على العلوم الإنسانية فحسب بل تبيّن أنّها غير كافية حتى في العلوم الطبيعية أعني المنهج الرياضي وتضيف إليه منطق العلم ومنطق صلته بالعلم خاصّة وبكل أبعاد العمران عامة.

وما كان ذلك ليحصل لولا التحديد الجديد للعلاقة بين النظر والعمل بتوسط العقد والشرع وهو ما أوجب إدخال البعد التأويلي في كل علم واكتشاف دور اللسان (المنعطف اللساني) والتكوينيات التاريخية واجبة التقديم على القبليات الميتافيزيقية كمّا يبتين من نقد هردر (الأول)، ونقد هيغل (الثاني) لكنط. ويتبيّن ذلك في أسلوب الكتابة ومنهج النظر الفلسفيين، فأسلوب الكتابة الفلسفية أصبح ساعياً إلى التحرّر من الكتابة الدغمائية التي عرفت بها الكتابة المدرسيّة وليس ميّالاً إلى الكتابة الموسوعية بل أصحبت الأساليب المفضلة هي ما يغلب على الأدبية ذات الترميز الشعري والروائي أو الأقرب إلى المناظرات الحيّة. والغاية من ذلك هي تثوير أسلوب الكتابة الفلسفيّة لجعلها تنتقل من الكتابة النسقيّة إلى الكتابة المعتمدَة على الشذرات القصيرة التي من جنس أساليب كتابة الحكم أو المزامير الحكميّة.

أما منهج النظر الفلسفي فتحرّر بالتدريج من البنائية التي تعتبر الرياضيات نموذجاً، وبات المنهج الفلسفي الإشكالي والتساؤلي مفضَّلاً على المنهج الرياضي الذي يعرض الحلول أكثر من تحليل الإشكالات. لذلك، بات التركيز على التكوينية التاريخية وعلى نقد دغمائية المنهج البنائي، وحتى على نقد دغمائية المنهج التكويني لأنّ الغاية هي تأسيس الفلسفة النقدية من خلال إيتاء الإشكاليات والشكوك أكثر من عرض الحلول النسقية. فحتّى كنط الذي عرف بالمنهج الدغمائي من حيث شكل العرض والنسقية من حيث عرض الحلول، فإن فصول كتبه كلّها تغلي بالشكوك والإشكالات بخصوص الفصل بين الملكات ووظائف العقل ووضع معايير ما يسمّيه بالوظيفة الشرطية للنقد. والغاية من هاتين الثورتين الأسلوبية والمنهجية، هي الشروع في إخراج الفلسفة من حدودها التقليدية التي سادت في المدرسيات المتعلّقة بالفنون الخمسة التي ذكرنا، أعني فن

الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وفقه الظاهر (الفقه) وفقه الباطن (التصوّف) والتفسير سواء كان الكتاب هو **القرآن** أو **التوراة** أو **الأناجيل** وكل ذلك بسبب النظرة الجديدة للعلاقة بين النظر والعمل اللذين توسّط بينهما العقد والشرع بحيث بات التاريخ وما بعده منافسين للمنطق وما بعده في المعرفة والعلم وفي الأخلاق والعمل. والمطالب نفسها التي سعت المثالية إلى البحث عن جواب فلسفي لها كانت المطالب التي بحث لها فيلسوفانا عن حلّ:

ونظرية النظر والعلم التحليلي الرياضي كان الهمّ النقدي متعلّقاً بقدرات العقل تمييزاً بين المعرفة التي تستغني عن التجربة فتكون مقصورةً على مبدعات الأذهان وتقديراتها لا تتعدّاها إلى الموجودات الفعلية إلا بوصفها أداة صوغ للنظريات تبقى أشكالاً خاوية ما لم تثبت مطابقتها بطريقة أخرى هي شهادة الحسّ المباشر أو غير المباشر، أعني المجهّز بأدوات الإدراك الدقيق (التجهيز المخبري). وفي حالتي ابن تيمية وابن خلدون تصحّ الموازنة مع هدف النقد الكنطي.

وفي نظرية العمل والعلم التأويلي التاريخي كان الهمّ النقدي متعلّقاً بفهم ما كان عصيّاً على المناهج التحليلية الرياضية من الظاهرات الإنسانية وخاصة الروحيّة منها، فكان هذا الهمّ ذا وجهين متلازمين. فهو من جهة أولى سعي لتطبيق المناهج التحليلية بأقصى ما يمكن لكأنّ الأمر يتعلّق بامتحان الفرضيّة الوضعانية التي تردّ العلم إلى صنف واحد هو التحليلي الرياضي، وهو من جهة ثانية تجريب لمناهج مثّلت بالتدريج مسالك ومسارات منهجيّة وعلاجية أدّت في الغاية إلى تأسيس المنهج الفيلولوجي التاريخي المناسب لدرس الظاهرات الإنسانية، ولعل هذا المنحى الفكري بوجهيه عند ابن خلدون وابن تيمية ممّا يساعد على المقارنة مع كنط وخاصة مع بعض المثاليين من بعده وخاصة شلايرماخر.

ولم يكن هذا المنحى يصبح ممكناً بالنسبة إلى ابن تيمية وابن خلدون من دون علاج للغاية التي يشتركان فيها، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع أو إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد من دون إدراك التناسب بين درجات العجز الملحوظ في المنهج التحليلي الرياضي، ومن ثَمّ الانتباه إلى طرق أخرى تناسب ذلك

مع مسائل الأخلاق والعمل أعني المقوم الأساس للمجرّة الجديدة في العلوم: العلوم الإنسانية التي تعتمد أساساً على الفيلولوجيا والتاريخ. فكان ذلك مدعاةً لإعادة النظر في مسألة أفعال العباد لتحديد نظرية جديدة في الحرية والمسؤولية ليس يمكن من دونها إصلاح نظرية النظر من أجل إصلاح نظرية العقد، ومن أجل إصلاح نظرية العمل من أجل إصلاح نظرية الشرع. فهذه السلسلة من التوالي الغائي لفعل النقد في أوجه لا يمكن تصوّرها من دون تحديد جديد لمنزلة الإنسان في الكون وعلاقته بخالقه أي من دون فلسفة في التاريخ مستندة إلى فلسفة في الدين.

وهكذا يصبح من الوجاهة بمكان أن تتكثّف الموازنة في ما يفيد في فهم دور الفلسفتين التيمية والخلدونية على النحو الذي يبيّن أنّ هاتين الفلسفتين تتجاوزان ما به يختلف هيغل عن شلنغ في الفلسفة العملية، وما يختلف به شلنغ عن هيغل في الفلسفة النظرية تماماً كما حصل في تحديد الحنيفية المحدثة باعتبارها تقبل التحديد بما يتجاوز به أفلاطون أرسطو وبما به يتجاوز أرسطو أفلاطون، ومن ثَمّ ففي الحالتين حصل ما مكّن من النقلة النوعية للسابق وللاحق في آن: فلسفة التاريخ الخلدونية تقبل المقارنة مع فلسفة التاريخ عند هيغل وشلنغ في آن، وفلسفة الدين التيمية تقبل المقارنة مع فلسفة الدين عند يعقوبي وشلايرماخر في آن.



المراجع

١ ـ العربية

«آلام الحلاج.» ترجمة أبي يعرب المرزوقي. **الحياة الثقافية التونسية**: السنة ٢٢، العدد ٨٥، أيار/مايو ١٩٩٧.

ابن تيمية. **درء التعارض**. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدّمة**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــ . **المقدّمة**. ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

المرزوقي، أبو يعرب. **أزمة الثقافة العربية المتردّدة**. بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠.

ـــــ . **تجليات الفلسفة العربية**. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.

ـــــ . **فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧. (سلسلة الكوثر)

ـــــ . **في الشعر المطلق والإعجاز القرآني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــ . **محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

ـــــ . **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧.

ـــــ . **الوعي العربي بقضايا الأمة.** دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧.

إشكالية تجديد أصول الفقه. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦.

إلهيات الشفاء. تحقيق قنواتي وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠.

النظر والعمل. حوارية بين أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣.

٢ ـ الأجنبية

Apel, Karl-Otto. *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

———. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. translated by Georgia Warnke. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1984.

Bolch, Ernst. *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, stw 7, F/M. 1972.

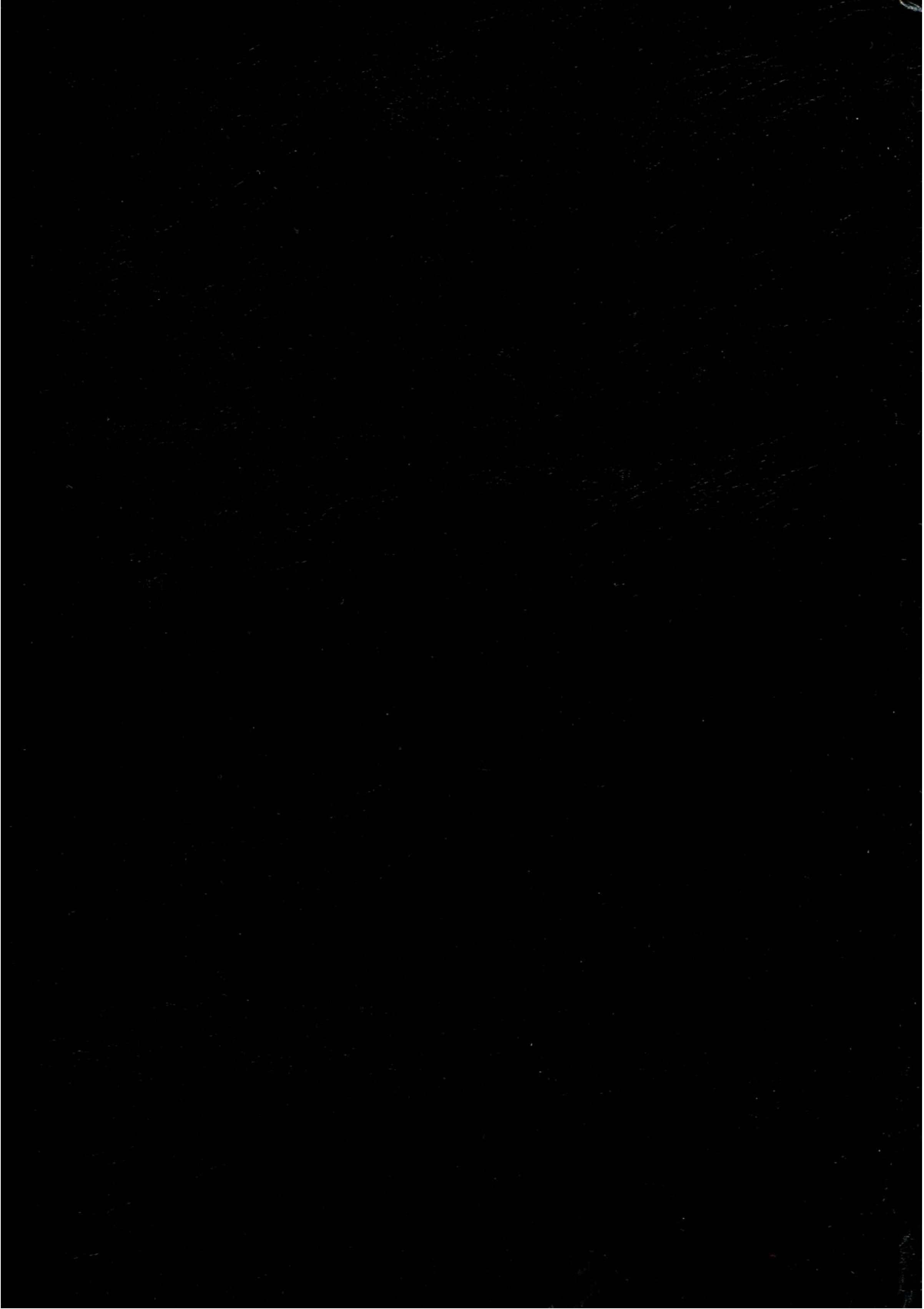
Goldziher, Ignaz. *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*. Leiden: E. J. Brill, 1956. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, N.3)

Handbuch Deutscher Idealismus. Herausgegben von Hans Jörg Sandkühler; Verlag, J.B. Metzler Stuttgart.Weimar 2005.

Marmura, Michael E. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.







هذا الكتاب

«الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعاً لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيّد أصوله الإمامين ابن تيمية وابن خلدون، مؤمناً في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدراً للهداية الإنسانية. واتخذ الفيلسوف المرزوقي من اطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة... بهدف تأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية والإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعّاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليداً لنموذج فلسفي لم يكن يوماً ما نظاماً كونياً، بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية والفلسفية.

ولتحقيق ذلك، يقدم لنا د. المرزوقي هذا الكتاب الذي يهدف إلى الإجابة على السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامةً وعند العرب خاصةً، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءاً من كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة** وختماً بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقاً وعلّامته ابن خلدون غرباً ومنجزاتهما النقدية؟. من هنا، يتوزع الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى الموازنة مع الفلسفة الألمانية بل تهدف إلى تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقومات الأسلوب النقدي الحديث».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

ISBN 978-9953-533-88-9



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com